

Sancti Thomae Aquinatis

**SCRIPTUM SUPER
SENTENTIIS**

LIBER PRIMUS

TERTIA PARS

Sancti Thomae Aquinatis

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS

LIBER PRIMUS

TERTIA PARS

INDEX

DISTINCTIO 34. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum persona et essentia in divinis sint idem

Articulus 2. Utrum tres personas esse unius essentiae convenienter dicatur

DISTINCTIO 34. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum potentia convenienter attribuatur patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto

DISTINCTIO 34. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum aliquid debeat dici translative de Deo

Articulus 2. Utrum transumptio in divinis debeat fieri ex rebus vilibus

DISTINCTIO 35. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum scientia conveniat Deo

Articulus 2. Utrum Deus intelligat alia a se

Articulus 3. Utrum habeat cognitionem certam et propriam de aliis a se

Articulus 4. Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae

Articulus 5. Utrum scientia Dei sit universalis

DISTINCTIO 36. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus cognoscat singularia

Articulus 2. Utrum Deus cognoscat mala

Articulus 3. Utrum res quae cognoscuntur a Deo sint in Deo

DISTINCTIO 36. QUAESTIO 2

Articulus 1. Quid nomine ideae importetur

Articulus 2. Utrum ideae sint plures

Articulus 3. Utrum in Deo sint ideae omnium quae cognoscit

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus sit in rebus

Articulus 2. Utrum Deus sit in omnibus per potentiam, praesentiam et essentiam; in sanctis per gratiam, in Christo per esse

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum Deus sit ubique

Articulus 2. Utrum esse ubique soli Deo conveniat

Articulus 3. Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum Angelus sit in loco

Articulus 2. Utrum Angelus possit esse in pluribus locis

Articulus 3. Utrum plures Angeli possint esse in uno loco

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 4

Articulus 1. Utrum Angelus moveatur

Articulus 2. Utrum Angelus in suo motu de necessitate transeat medium

Articulus 3. Utrum Angelus moveatur in instanti

DISTINCTIO 38. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum scientia Dei sit causa rerum

Articulus 2. Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis

Articulus 3. Utrum scientia Dei sit enuntiabilem

Articulus 4. Utrum scientia Dei sit non entium

Articulus 5. Utrum scientia Dei sit contingentium

DISTINCTIO 39. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo

Articulus 2. Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit

Articulus 3. Utrum Deus sciat infinita

DISTINCTIO 39. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum providentia pertineat ad scientiam

Articulus 2. Utrum providentia sit omnium

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum praedestinatio sit aliquid in praedestinato

Articulus 2. Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 2

Articulus 1. Quorum sit praedestinatio

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum praedestinatio sit certa

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 4

Articulus 1. Utrum reprobatio addat aliquid supra praescientiam

Articulus 2. Utrum Deus sit causa obdurationis

DISTINCTIO 41. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum in Deo sit electio

Articulus 2. Utrum electio praecedat secundum rationem praedestinationem

Articulus 3. Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis

Articulus 4. Utrum praedestinatio iuuetur aliquo opere humano

Articulus 5. Utrum quidquid olim Deus scivit, modo sciat

DISTINCTIO 42. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum in Deo sit potentia

Articulus 2. Utrum in Deo sit tantum una potentia

DISTINCTIO 42. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum Deus possit quidquid est alteri possibile

Articulus 2. Utrum Deus possit quae sunt impossibilia naturae

Articulus 3. Utrum aliquid sit judicandum impossibile, secundum causas inferiores

DISTINCTIO 43. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum potentia Dei sit infinita

Articulus 2. Utrum omnipotentia Dei possit communicari creaturae

DISTINCTIO 43. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum Deus operetur de necessitate naturae

Articulus 2. Utrum Deus agat de necessitate justitiae

DISTINCTIO 44. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit

Articulus 2. Utrum Deus potuerit facere universum melius

Articulus 3. Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit

Articulus 4. Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit

DISTINCTIO 45. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum in Deo sit voluntas

Articulus 2. Utrum voluntas Dei sit tantum sui ipsius

Articulus 3. Utrum voluntas Dei sit causa rerum

Articulus 4. Utrum voluntas Dei distinguatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi

DISTINCTIO 46. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri

Articulus 2. Utrum sit bonum fieri mala

Articulus 3. Utrum malum sit de perfectione universi

Articulus 4. Utrum Deus velit mala fieri

DISTINCTIO 47. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur

Articulus 2. Utrum nihil fiat praeter Dei voluntatem

Articulus 3. Utrum id quod est contra voluntatem Dei, non obsequatur voluntati ejus

Articulus 4. Utrum id quod est praeter voluntatem Dei praecepto non subjaceat

DISTINCTIO 48. QUAESTIO 1

Articulus 1. Utrum voluntas humana divinae voluntati non possit conformari

Articulus 2. Utrum conformitas voluntatum attendatur praecipue secundum volitum

Articulus 3. Utrum ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur

Articulus 4. Utrum ad conformitatem in voluto teneamur

Sancti Thomae Aquinatis

SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS

LIBER PRIMUS

TERTIA PARS

DISTINCTIO 34. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic Magister comparat personam ad essentiam; et dividitur in partes duas: in prima ponit comparisonem; in secunda ponit materiae finem, ibi: praeterea sciendum est. Prima in duas: in prima comparat personam ad essentiam secundum identitatem; in secunda secundum communitatem essentiae ad personas, ibi: hic considerandum est. Prima in duas: in prima ponit errorem quorundam et rationes errantium: in secunda respondet ad illas rationes, ibi: hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia Scripturae circumstantiam. Circa primum duo facit: primo ponit errorem; secundo erroris probationem, ibi: si enim, inquit, ea essentia quae pater est, filius est; idem sibi pater est et filius. Et haec in duas: primo enim ponit probationem per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: idem quoque testimonia Hilarii defendere nituntur. Hoc quidem dicunt non intelligentes pia diligentia

Scripturae circumstantiam. Hic respondet ad probationes; et circa hoc duo facit: primo respondet ad auctoritatem; secundo ad rationem, ibi: non autem diffitemur aliquam distinctionem habendam fore secundum intelligentiae rationem. Circa primum duo facit: primo ponit auctoritatis expositionem; secundo confirmat suam sententiam per auctoritatem Augustini et Hilarii, ibi: non ergo secundum corporales modos accipienda sunt haec quae de Deo dicuntur. Hic considerandum est. Hic comparat essentiam ad personas secundum communitatem; et circa hoc duo facit. Primo prosequitur essentiae communitatem; secundo determinat significationem cuiusdam nominis quod communitatem essentiae designat, ibi: hic non est praetermittendum quod Augustinus (...) dicit de hoc nomine homousion. Circa primum duo facit: primo ponit illud quod pertinet ad communitatem essentiae, prout nomine essentiae significatur; secundo prout significatur nomine aliorum attributorum, ibi: ex praedictis constat quod sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas, de Deo dicuntur secundum substantiam. Ubi duo facit: primo ostendit eorum communitatem; secundo prosequitur appropriationis rationem; ibi: id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit. Praeterea sciendum est. Hic imponit finem tractatui de Trinitate; et circa hoc duo facit: primo prosequitur quiddam quod videbatur deficere, scilicet de nominibus translatis; secundo confitetur insufficientiam propter materiae difficultatem, ibi: de sacramento unitatis atque Trinitatis summae et ineffabilis multa jam diximus. Hic est triplex quaestio. Prima de comparatione essentiae ad personam. Secunda de appropriatione quae in littera ponitur. Tertia de his quae translative de Deo dicuntur. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum essentia sit persona; 2 utrum possit dici, quod tres personae sint unius essentiae.

Articulus 1. Utrum persona et essentia in divinis sint idem

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod persona et essentia in divinis non sunt idem. Omnis enim persona vel hypostasis in divinis aut est generans, vel genita, vel procedens. Sed essentia non est hujusmodi, ut supra, dist. 5, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo et cetera.

2. Praeterea, affirmatio et negatio nunquam verificantur de eodem. Verificantur autem de essentia et persona; quia essentia non est distincta, persona est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Item, omnis persona vel hypostasis est suppositum alicujus naturae. Sed idem non potest sibi ipsi supponi. Ergo persona et essentia non sunt idem.

4. Praeterea, omne proprium se habet ex additione ad commune. Sed essentia est communis, persona autem est proprium. Ergo persona se habet ex additione ad essentiam. Non igitur sunt omnino idem.

5. Item, nulla duo uniuntur in eo quod omnino idem est utrique; quia jam in nullo distingui possent. Sed duae personae, ut pater et filius, uniuntur in essentia. Ergo essentia non omnino idem est utrique personae.

1. Contra, per Boetium, in divinis idem est quo est et quod est. Sed essentia significatur ut quo est, persona ut quod est. Ergo idem est essentia et persona.

2. Praeterea, si persona patris non est ipsa deitas qua Deus

dicitur, pater dicitur Deus participatione alicujus naturae. Sed illud cujus participatione aliquid denominatur, est majus et perfectius, quantum ad illud genus secundum quod denominatur, quam ipsum participans, ut supra habitum est, 22 dist., et Dionysius etiam dicit, quod participationes excedunt ipsa participantia. Ergo sequeretur quod aliquid quod non est pater, scilicet ipsa divinitas, esset majus et perfectius patre; quod est inconueniens. Ergo oportet quod essentia et persona sint omnino idem.

3. Praeterea, sequeretur, si essentia esset alia res a tribus personis, quod essent quatuor res in divinis: quod est haereticum.

Respondeo dicendum, quod persona et essentia omnino re in divinis non distinguuntur. In illis enim in quibus aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, oportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuetur et determinetur ad hoc singulare. Unde illam determinationem materiae vel alicujus quod loco materiae se habet, addit in creaturis hypostasis supra essentiam et naturam; unde non omnino ista in creaturis idem sunt. In Deo autem non est natura ipsius subsistens per aliquod ad quod determinatur sicut per materiam; sed per seipsam est subsistens, et ipsum suum esse subsistens est; unde natura est ipsum quod subsistit, et esse in quo subsistit: et propter hoc in Deo omnino idem est quo est et quod est. Unde oportet quod omnino idem sint re essentia et persona, etiam si poneretur quod proprietates non essent essentia: quia personae non habent quod sint personae ex hoc quod subsunt proprietatibus, sed ex hoc quod subsunt essentiae; quia persona dicit individuum subsistens in genere substantiae. Unde magis est inconueniens ponere differentiam secundum rem inter essentiam et personam, quam inter essentiam et proprietatem. Nihilominus

tamen essentia et persona distinguuntur secundum rationem, cui tamen ratio veritatis rei pro fundamento substat. Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare; scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta, quae significant aliquid subsistens. Item, in divinis invenimus aliquid commune secundum rem, et aliquid proprium. Sic ergo ratio personae duo includit in divinis: nomine enim personae significatur Deus ut subsistens, et ut proprium; sed nomine essentiae significatur simpliciter, non autem ut subsistens, et significatur ut commune; sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utrumque significatur ut formale respectu personae, quantum ad duo quae sunt de intellectu personae: quia essentia significatur ut forma ejus, inquantum est subsistens; et proprietas ut forma ejus, inquantum est proprium vel incommunicabile.

Ad primum igitur dicendum, quod generare et similes actus attribuuntur personae divinae secundum duplicem modum significandi quo ab essentia distinguitur: tum quia significant relationes distinguentes personas; tum quia significant per modum actus. Actus autem omnis est rei subsistentis et perfectae; et ideo non possunt essentiae attribui ex hoc quod attribuuntur hypostasi; quia hypostasi attribuuntur secundum id in quo non est idem cum essentia; et ideo incidit fallacia accidentis in processu.

Ad secundum dicendum, quod de eodem, secundum quod idem est, impossibile est aliquid idem affirmare et negare; sed si in aliquo distinguantur affirmationes et negationes

pertinentes ad illam distinctionem, de ipso verificari poterunt: quia omnis distinctio, sive rei sive rationis, fundatur in affirmatione et negatione, sicut patet etiam in synonymis; tunica enim et vestis eandem rem significant, tamen nomina sunt diversa; et similiter indumentum. Unde affirmationes et negationes quae pertinent ad rem, non possunt verificari, ut dicatur: tunica est alba, indumentum non est album; sed affirmationes et negationes quae pertinent ad ipsa nomina, possunt verificari, ut dicatur: indumentum est neutri generis, vestis non est neutri generis. Ita etiam cum persona et essentia sint idem secundum rem, nihil quod ad naturam rei pertinet, quod praedicatur de essentia, potest negari de persona, ut dicatur, quod essentia est increata, et persona non est increata; essentia est Deus, et persona non est Deus; vel aliquid hujusmodi. Sed quia ratione distinguuntur, quidquid pertinet ad rationem illam in qua distinguuntur, quod praedicatur de uno, potest negari de altero, ut dicatur, quod essentia est communis, persona non est communis; persona generat, essentia non generat: et sic de aliis. Unde in omnibus talibus non idem attribuitur essentiae et personae.

Ad tertium dicendum, quod proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio; unde supra, 8 dist., Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis; et etiam Richardus de s. Victore nomen subsistentiae in nomen existentiae mutavit. Unde etiam nec proprie ibi suppositum dicitur, ut suppositio ad rem referatur. Sed utimur talibus nominibus secundum intellectum nostrum, qui accipit in divinis aliquid respondens illis duobus in creaturis, quorum unum alteri supponitur, sicut res per se existens supponitur formae communi simplici; et intellectus accipit aliquid simpliciter in Deo, quod respondet formae, et aliquid subsistens, quod idem est re cum simplici; et ideo rem subsistentem in divinis nominat suppositum naturae simplicis.

Ad quartum dicendum, quod commune est duplex. Quoddam enim commune est secundum rationem; et istud per additionem alicujus proprii contrahitur et determinatur; sicut genus per additionem differentiae, et species per materiam individuatur. Aliud est commune re, quod quidem manet indivisum; unde non oportet quod aliquo addito determinetur; sicut est essentia in tribus personis. Sed verum est quod oportet de intellectu personae esse aliquam rationem, scilicet relationis, quae non est de intellectu essentiae; quae tamen relatio re ab ipsa essentia non differt; unde nec compositionem facit, nec in aliquo realiter personam ab essentia distinguit, sed personam a persona.

Ad quintum dicendum, quod tres personae uniuntur in essentia, quae omnino secundum rem idem est unicuique illarum; tamen differt secundum rationem ab unaquaque, prout persona includit in se intellectum relationis; quae relatio, quamvis, comparata ad essentiam, ratione tantum differat ab ea, tamen comparata ad suum relatum cui opponitur, realem distinctionem facit. Non enim relatio distinguit realiter, nisi secundum oppositionem respectus quam habet. Illa autem oppositio non est ad hoc in quo relatio habet esse, sed ad hoc ad quod dicitur; et ideo relatio non distinguitur realiter ab essentia et persona in qua est, sed a persona alia ad quam dicitur.

Articulus 2. Utrum tres personas esse unius essentiae convenienter dicatur

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur inconvenienter dici, quod tres personae sint unius essentiae. Quia secundum grammaticum, obliqui transitivi sunt. Sed constructio transitiva exigit diversitatem eorum quae construuntur. Cum igitur essentia non sit diversa a persona, videtur inconvenienter dici, tres personas esse unius essentiae.

2. Si dicas, quod genitivi illi construuntur intransitive, sicut cum dicitur donum spiritus sancti, idest quod est spiritus sanctus; contra. Sicut tres personae sunt una essentia, ita etiam sunt unus Deus. Ergo si illa ratio sufficit, adhuc videtur quod similiter possit dici, esse tres personas unius Dei, quod in littera negatur.

3. Item, omnis constructio obliqui potest exponi per aliquam praepositionem cum causali. Sed haec est falsa, quod tres personae sunt ex eadem essentia, vel per eandem. Ergo videtur quod haec etiam sit falsa, quod tres personae sunt unius essentiae.

4. Praeterea, eadem est ratio rei et unius rei, ut dicit philosophus. Si igitur tres personae sunt unius essentiae, convenienter poterit dici, quod tres personae sunt essentiae, quod nihil est dictum. Ergo nec primum.

1. Contra, ut in littera habetur, ab omnibus Catholicis consensum et defensum est nomen homousion. Sed hoc nihil aliud est quam esse unius essentiae, ut in littera dicitur. Ergo tres personae sunt unius essentiae.

Respondeo dicendum, quod ista simpliciter concedenda est: tres personae sunt unius essentiae. Quamvis enim quatuor sint causae in rebus creatis, non tamen habitudines omnium causarum in Deo inveniuntur. Habitudo autem causae materialis non competit Deo nec respectu alicujus quod in ipso est, nec respectu ejus quod in creaturis est: quia materia imperfecta est et in potentia. Sed habitudo causae finalis est quidem in Deo respectu creaturarum, cujus bonitatem finem omnis creaturae dicimus, non autem respectu alicujus quod in ipso est: non enim una persona est finis alterius, quia ex hoc sequeretur gradus in bonitate. Habitudo autem causae formalis competit Deo et respectu creaturae cujus exemplar est, et respectu ejus quod in ipso est; tamen ista habitudo non fundatur super aliquam relationem realem, sed secundum modum significandi; quia aliquid significatur ut forma, sicut essentia, et aliquid ut subsistens in forma, sicut persona. Habitudo autem causae efficientis competit Deo et respectu creaturae et respectu ejus quod in ipso est, non quidem esse ad personam, sed personae ad personam, quae ab ipso est; nec tamen ista habitudo fundatur supra acceptionem intellectus, sed supra relationem, quae in re est; ut tamen efficiens large sumatur, quia in divinis non est aliquid faciens et factum: sed est ibi origo unius personae ab alia. Et ita patet quod omnis constructio in divinis respectu divinorum, vel est secundum habitudinem causae efficientis, ut cum dicitur filius patris; vel secundum habitudinem causae formalis, ut cum dicitur: tres personae sunt unius essentiae. Unde dicendum, quod isti genitivi construuntur in habitudine causae formalis.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis essentia et persona sint idem re, tamen differunt ratione, quia unum ut forma alterius significatur; et talis diversitas sufficit ad grammaticum, qui modos significandi per nomen considerat.

Ad secundum dicendum, quod non est ibi omnino constructio secundum identitatem, sed secundum habitudinem formae, ut dictum est, in corp. art.; et quia Deus non significatur ut forma trium personarum, ideo non potest dici quod tres personae sint unius Dei: non enim posset intelligi ista constructio, nisi possessive: et similiter propter eandem rationem dicitur, quod est una essentia trium personarum: et in nomine Dei importatur habitudo principii creantis et gubernantis.

Ad tertium dicendum, quod hae praepositiones ex et de designant habitudinem alicujus quod se habet ad motum vel operationem sicut initium et non sicut terminus: et ideo designant habitudinem causae efficientis vel materialis, non autem formae vel finis, quae sunt potius ut terminus motus; et ideo nullo modo potest dici quod tres personae sint ex eadem essentia vel de eadem essentia; sed potest dici quod sint in eadem essentia; quia haec praepositio in potest denotare habitudinem causae formalis continentis.

Ad quartum dicendum, quod istae constructiones quae sunt in designatione formae, requirunt duos genitivos, quorum unus significet ipsam formam, et alius determinationem formae; ut cum dicitur columna mirae altitudinis; vel unum genitivum habentem vim genitivorum duorum, ut cum dicitur vir sanguinum, idest vir multi sanguinis effusor: et ideo oportet etiam in proposito esse duos genitivos, quorum unus significet ipsam divinam essentiam, et alius designet simplicitatem aut unitatem ejus, vel aliquam aliam essentiae conditionem. Unde potest dici convenienter: tres personae sunt unius essentiae, vel ejusdem essentiae, vel increatae essentiae; non autem quod sint essentiae simpliciter.

DISTINCTIO 34. QUAESTIO 2

Articulus 1. Utrum potentia convenienter attribuatur patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto

1. Deinde quaeritur de appropriatione quae in littera ponitur. Videtur enim quod sit incompetens. Virtus enim ad potentiam pertinet. Sed virtus appropriatur filio, 1 Corinth. 1, 24: Christum Dei virtutem. Ergo potentia non debet appropriari patri, sed filio.

2. Praeterea, principium enuntiationis vel pronuntiationis verbi, est ipsa sapientia. Sed dicere verbum, quod est filius, pertinet ad patrem, qui est principium ejus. Ergo sapientia debet appropriari patri potius quam filio.

3. Item, sicut filius procedit per modum intellectus ut verbum, ita etiam per modum naturae ut filius. Si ergo sapientia appropriatur filio, quia procedit per modum intellectus; eadem ratione debet sibi appropriari natura, quia procedit per modum naturae.

4. Praeterea, secundum Dionysium, bonum est diffusivum sui ipsius, et est quasi principium fontale omnis emanationis divinae bonitatis. Sed esse fontale principium convenit patri. Ergo bonitas debet patri appropriari.

1. Contra est quod in littera dicitur.

Respondeo dicendum, quod nomina personarum dicuntur et de divinis et de rebus creatis, non quidem univoce, sed per prius et posterius; unde secundum alium modum est

paternitas et filiatio in creaturis et in divinis, et ideo appropriatio potest fieri dupliciter: uno modo, considerando rationes nominum secundum quod de creaturis dicuntur; et ita appropriatio semper debet fieri per contrarium, ut modus creaturae a creatore excludatur; alio modo, considerando rationes nominum secundum quod in divinis inveniuntur; et ita debet appropriatio fieri per similitudinem ad proprium, ut supra, 31 distinct., qu. 2, art. 1, dictum est. Utroque autem modo conveniens est ista appropriatio. Si enim considerentur rationes horum nominum secundum modum quo inveniuntur in creaturis, inveniuntur per contrarium facta: quia apud nos invenitur infirmitas in patribus propter senectutem; unde patri caelesti potentia attribuitur: invenitur imperitia in filiis propter juventutis motus, et propter inexperientiam; et ideo filio Dei sapientia attribuitur. Sed nomen spiritus apud nos pertinere solet ad quamdam rigiditatem et inflationem, vel impetuositatem; unde dicitur Isai. 2, 22: quiescite ab homine cujus spiritus in naribus ejus; et ideo spiritui sancto bonitas attribuitur; et hic modus tangitur in littera. Si autem accipiantur rationes nominum prout in divinis sunt, sic etiam poterit fieri per assimilationem ad propria; ut patri qui est fontale principium totius divinitatis, potentia ascribatur, quae in ratione sua principium includit: est enim potentia principium transmutationis, ut in 5 Metaph. dicitur: et quia filius procedit per modum intellectus, qui sapientia perficitur, attribuitur sibi sapientia; et quia spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, cujus objectum est bonitas, ideo sibi appropriatur bonitas.

Ad primum igitur dicendum, quod virtus non nominat potentiam absolute, sed perfectionem potentiae; unde dicit philosophus, quod virtus est ultimum in re de potentia. Sic ergo potest tripliciter virtus considerari: vel secundum quod in potentia radicatur, et sic patri potest appropriari, sicut et

potentia: vel in quantum est id per quod potentia in actum exit, et ita filio appropriatur, per quem pater operari dicitur; unde et filius brachium patris dicitur, Job 40, 4: si habes brachium sicut Deus, ut Gregorius exposuit. Vel in quantum circa opus bonitatem imponit, unde dicitur 2 Ethic., quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, et ita appropriatur spiritui sancto, sicut et bonitas.

Ad secundum dicendum, quod sapientia ad verbum potest comparari tripliciter: vel sicut idem, vel sicut prius, vel sicut posterius, ita in divinis sicut in humanis. Cum enim verbum dicat quamdam conceptionem intellectus, ista conceptio apud nos oportet quod consequatur aliquod lumen intellectuale, et saltem lumen intellectus agentis, et primorum principiorum ex quibus accipitur conclusio. Unde si consideretur sapientia apud nos secundum quod consistit in cognitione conclusionis quae mente accipitur, sic est idem quod verbum mentis; si autem consideretur sapientia secundum quod consistit in lumine intellectus agentis et cognitione primorum principiorum, sic praecedit verbum, quod est conceptio conclusionis; si autem accipiatur sapientia quae est adgenerata in mente discipuli per verbum magistri, sic sequitur verbum. Ita etiam est in divinis: quia ipsa sapientia genita est idem quod verbum, ut ex praedictis patet, dist. 32, qu. 2, art. 2. Ipse autem intellectus paternus se habet in productione verbi sicut lumen intellectus agentis, cum principiis in productione conclusionis; et sic secundum ordinem naturae, sapientia est principium verbi, sicut dicimus sapientiam ingenitam esse principium sapientiae genitae. Ipsa autem sapientia creata sequitur verbum, quasi effecta per ipsum; unde Eccli. 1, 5: fons sapientiae verbum Dei in excelsis; et ideo sapientia essentialis, quae ingenita est neque generans, filio appropriari potest, propter similitudinem ipsius ad proprium filii, in quantum est verbum; quam similitudinem non habet ad aliquod proprium

patris.

Ad tertium dicendum, quod natura semper habet rationem principii: est enim principium motus et quietis in eo in quo est, per se, et non secundum accidens, ut in 2 Physic. dicitur; et ideo non potest appropriari filio, qui est a principio secundum originem naturae, et non principium in illa origine. Sed sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam ejus quod est a principio; et etiam magis, inquantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quamvis etiam sapientia principiorum sit, ut in 6 Ethic. dicitur, et ideo filio appropriari potest.

Ad quartum dicendum, quod bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem. Non autem sic pater est principium divinitatis, sed magis per modum efficientis, ut dictum est, in corp. art.

DISTINCTIO 34. QUAESTIO 3

Prooemium

Deinde quaeritur de his quae translative de Deo dicuntur; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum aliquid de Deo translative dicendum sit; 2 a quibus rebus Deus translative nominandus sit.

Articulus 1. Utrum aliquid debeat dici translative de Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod de Deo nihil translative dici debeat. Sicut enim dicit Boetius, in divinis intellectualiter versari oportet, neque ad imaginationes deduci. Sed hujusmodi transumptivae locutiones sunt sumptae ex imaginationibus sensibilium. Ergo non est eis utendum in divinis.

2. Praeterea, secundum philosophum, omnes transferentes, secundum aliquam similitudinem transferunt. Sed, secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Cum igitur qualitates rerum corporalium non inveniantur in divinis, videtur quod nulla similitudo vel metaphora possit sumi ex rebus sensibilibus, ut aliquid de Deo translative dicatur.

3. Item, omnis doctrina est ad manifestationem veritatis; et praecipue sacra Scriptura. Sed hujusmodi metaphorae, vel symbolicae locutiones, sunt quasi quaedam velamina veritatis, ut dicit Dionysius. Ergo eis non videtur utendum in theologia.

4. Praeterea, secundum philosophos, scientia fit per assimilationem intellectus ad rem scitam. Intellectus autem noster, cum sit incorporeus et immaterialis, majorem similitudinem habet cum rebus divinis quam cum rebus corporalibus, quae materiales sunt. Ergo magis se habet ad cognoscendum divina quam hujusmodi corporalia; et ita videtur quod per similitudinem corporalium nobis divina manifestari non debeant.

1. Contra est quod dicit Dionysius: neque possibile est nobis

aliter superlucere divinum radium, nisi varietate similitudinum circumvelatum. Divinus radius autem est veritas divinorum. Ergo oportet quod sub similitudinibus corporalibus, nobis divinorum veritas proponatur.

Respondeo dicendum, quod convenientissimum est divina nobis similitudinibus corporalibus designari, cujus ratio potest assignari quadruplex: prima et principalis propter materiae altitudinem, quae nostri intellectus capacitatem excedit; unde non possumus veritatem divinorum secundum modum suum capere; et ideo oportet quod nobis secundum modum nostrum proponatur. Est autem nobis connaturale a sensibilibus in intelligibilia venire, et a posterioribus in priora; et ideo sub figura sensibilibus intelligibilia nobis proponuntur, ut ex his quae novimus ad incognita animus surgat. Secunda ratio est, quia cum in nobis sit duplex pars cognoscitiva, scilicet intellectiva et sensitiva: providit divina sapientia ut utraque pars, secundum quod possibile esset, in divina reduceretur; et ideo figuras corporalium adhibuit, quae sensitiva parte capi possunt, quia ipsa intellectualia divinorum non poterat attingere. Tertia ratio est, quia de Deo verius cognoscimus quid non est, quam quid est; unde Dionysius dicit, quod in divinis affirmationes sunt incompactae, negationes verae; et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis; expressius ostendebatur hujusmodi eminentia Dei, per ea quae sunt magis manifesta ab ipso removeri. Haec autem sunt corporalia; et ideo convenientius fuit speciebus corporalibus divina significari, ut his assuefactus humanus animus disceret, nihil eorum quae de Deo praedicat, sibi attribuere nisi per quamdam similitudinem, secundum quod creatura imitatur creatorem. Quarta ratio est propter occultationem divinae veritatis: quia profunda fidei occultanda sunt et infidelibus, ne

irrideant, et simplicibus, ne errandi occasionem sumant: et hae omnes causae assignantur a Dionysio in principio Cael. Hier. et in epistola ad Titum.

Ad primum igitur dicendum, quod in cognitione intellectualium est duo considerare; scilicet principium speculationis, et terminum. Principium quidem est ex sensibilibus; sed terminus est in intelligibilibus, secundum quod in cognitione naturali ex speciebus a sensu acceptis intentiones universales accipimus per lumen intellectus agentis; et ideo dicendum est, quod quantum ad terminum speculationis principium oportet ex aliquibus sensibilibus speciebus in divina consurgere.

Ad secundum dicendum, quod similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem ejusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut objectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina: ut si Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod manifestatio veritatis est facienda secundum proportionem recipientium; et quia quibusdam potius manifestatio veritatis officeret quam prodesset, dum vel ex impietate impugnant, vel ex simplicitate deficerent; ideo est divinarum veritas occultanda, ut dicitur Matth. 7, 6: nolite sanctum dare canibus.

Ad quartum dicendum, quod est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura; et sic est major assimilatio intellectus nostri ad divina quam ad sensibilia; sed haec non est illa quae requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per informationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cuius specie informatur pupilla. Haec autem informatio non potest fieri in intellectu, secundum viam naturae, nisi per species abstractas a sensu: quia, sicut dicit philosophus, sicut se habet color ad visum, ita phantasmata ad intellectum; et ideo constat quod hoc modo intellectus magis potest assimilari sensibilibus quam divinis.

Articulus 2. Utrum transumptio in divinis debeat fieri ex rebus vilibus

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ex rebus vilibus non debeat fieri transumptio in divina. Sicut enim dictum est, art. praeced., omnis transumptio fit per aliquem modum similitudinis. Sed in rebus vilibus non inveniuntur conditiones nobiles, ex quibus ad divina possit aliqua similitudo attendi. Ergo videtur quod ex talibus rebus non debeant transumptiones in divina fieri.

2. Si dicas, quod in rebus quantumcumque vilibus invenitur aliqua similitudo divinae bonitatis, inquantum sunt vestigium creatoris; contra. In omni creatura invenitur similitudo vestigii vel imaginis. Si igitur hoc sufficit ad transumptionem faciendam, videtur quod ex omnibus creaturis possit fieri transumptio in divina: quod non invenitur.

3. Praeterea, expressior similitudo divinae bonitatis est in rebus incorporeis quam in rebus sensibilibus. Ergo videtur quod nomina Angelorum magis deberent in divinam praedicationem transumi.

4. Item, quae sunt omnino diversa, non debent eisdem figuris exprimi. Sed quaedam figurae sunt quae inducuntur ad designandum contrarias potestates, sicut nomen serpentis et leonis. Ergo videtur quod ad minus hujusmodi nomina in divinis transumi non deberent.

1. Contra est quod in divinis Scripturis frequenter inveniuntur nomina etiam brutorum animalium in divinam praedicationem transumi, ut dicitur Oseae 13, 7: ero eis quasi leaena, sicut pardus in via Assyriorum; et similiter in pluribus

aliis locis. Ergo videtur quod etiam ex vilibus rebus transumptio ad divina fieri possit.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Dionysius, 2 cap. Caelest. Hierarch., pertractat, et ostendit quod etiam convenientius significantur nobis divina per creaturas viliores, quam per nobiliores. Et primam rationem assignat, quia his magis occultantur divina, cujus occultationis necessitas dicta est, art. praec. Secundam assignat, quia ista magis a Deo removentur et distant: et ideo cum convenientissimus modus significandi divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur. Tertiam assignat ex utilitate nostra; quia minus datur nobis occasio errandi in figuris rerum vilium quam in figuris rerum nobilium. Nullus enim dubitat, Deum secundum proprietatem dici non posse aliquod vile animal; et ideo constat quod Scriptura hujusmodi Deo secundum proprietatem non attribuit. Sed apud aliquos simplices, qui vix aliquid praeter sensibilia suspicari possunt, de facili videretur ea quae sunt nobilissima in corporibus, proprie Deo convenire, si de ipso dicerentur; et ideo similitudines a rebus vilioribus sumptae, ipsa qualitate rerum retrahunt animum ab errore. Invenitur tamen etiam in nobilibus creaturis Deus significari in Scriptura, sicut sole, et stella, et hujusmodi; non tamen ita frequenter.

Ad primum igitur dicendum, secundum Dionysium, quod nihil divinae bonitatis omnino participatione caret; et ideo ex rebus quantumcumque vilibus possunt sumi aliquae convenientes similitudines ad divina.

Ad secundum dicendum, quod quaedam nomina creaturarum sunt quae non nominant tantum id quod creatum est, sed etiam defectum culpae annexum; sicut nomen Diaboli nominat naturam deformatam peccato: et ideo talibus nominibus non

possumus transumptive uti ad divina.

Ad tertium dicendum, quod in creaturis spiritualibus possumus duo considerare: scilicet ipsas perfectiones divinae bonitatis secundum se acceptas; et his nominatur Deus, non quidem symbolice, sed proprie; sicut dicitur sapiens et intelligens, et hujusmodi; unde etiam dicitur in Lib. de causis, quod Deus nominatur nomine primi causati sui, quod est intelligentia. Vel possumus considerare ipsum modum determinatum participandi hujusmodi perfectiones, qui modus pertinet ad determinatam naturam vel ordinem Angelorum. Unde nomina exprimentia istum modum non possunt proprie de Deo dici, nec etiam metaphorice, quia metaphora sumenda est ex his quae sunt manifesta secundum sensum: et ideo nunquam invenimus Deum in Scriptura nominatum Cherubim vel Seraphim vel aliquid hujusmodi, sicut leonem vel ursum vel aliquid hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod in una re possunt considerari diversae proprietates; et ideo non est inconveniens quod ex eadem re, secundum diversas sui proprietates, fiat transumptio ad aliqua contraria; sicut quod Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid hujusmodi, et Diabolus dicitur leo propter crudelitatem. Contingit etiam quandoque, ut dicit Dionysius in epistolis ad Titum, quod idem nomen transfertur ad significandum participantem et participationem et participationis principium; sicut si ignis dicatur homo habens caritatem, et ipsa caritas, et Deus caritatem infundens: et secundum omnia diversimode exponendum est.

EXPOSITIO TEXTUS

Si enim, inquit, ea essentia quae pater est, filius est; idem sibi pater est et filius. Haec ratio talis est. Essentia divina est una et eadem res. Sed essentia divina est pater et filius, ut dicitis. Ergo eadem res est pater et filius, et eadem res genuit et genita est. Ad quod patet responsio per aequivocationem rei; quia si res sumatur essentialiter, tunc essentia divina est una res, et illa res neque genuit neque genita est, neque est pater neque est filius, si pater et filius adjective sumantur. Si autem res sumatur personaliter; sic essentia divina non est una res, sed tres res, quarum una est generans, alia genita, tertia procedens; quamvis essentia neque generans sit neque genita neque procedens. Idque testimonio Hilarii defendere nituntur. Intentio Hilarii in omnibus verbis ejus quae hic inducuntur haec est. Vult probare quod pater et filius sunt unius naturae; ad quod probandum sumit verbum apostoli Rom. 8, ubi eundem spiritum nominat patris et filii: ex quo procedit sic. Cum spiritus dupliciter sumatur in divinis (quia quandoque essentialiter sumitur, et significat divinam naturam; et in hoc sensu quandoque pro patre, quandoque pro filio, quandoque pro spiritu sancto ponitur: quandoque vero personaliter, et tunc significat rem naturae, vel personam spiritus sancti) aut in verbis apostoli sumitur spiritus Christi et patris essentialiter pro natura, ut sit sensus: spiritus qui est Christus et pater; et sic plane habetur propositum, quod si unus est spiritus utriusque, eadem sit utriusque natura: aut sumitur pro re naturae, quae est spiritus sanctus; et sic idem habetur, quod spiritus sanctus est a patre et filio. Sed nulla res unius naturae est a rebus diversarum naturarum. Cum igitur spiritus sanctus sit unius naturae, quia simplex est, oportet quod pater et filius non sint diversarum naturarum. Discerne ergo, o haeretice, spiritum Christi a spiritu Dei; quasi dicat: si potes discernas;

quia discerni non potest, ut ex auctoritate apostoli patet. Et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est. Istud dupliciter potest legi: uno modo ut sit quasi deductio quaedam ad impossibile, quasi dicat: si ita est in Deo sicut in creaturis, sequeretur quod illud quod est Dei non est Deus; quod est impossibile: et sic Magister in littera exponit. Vel potest intelligi absolute; et tunc vult dicere quod non est ratione idem. Sed omnem, idest perfectum, per sua, idest per virtutem et potentiam suam, quae ubique est, qua omnia continet, docet se ubique esse. Homo (...) cogitare coepit ita esse in creatore ut viderat esse in creaturis, a quibus haec nomina translata sunt ad creatorem. Contra apostolus, Ephes. 3, 15: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. Ergo magis a Deo translata sunt ad creaturas. Et dicendum, quod quantum ad rem significatam, per prius est paternitas in Deo quam in creatura; sed quantum ad modum significandi per nomen quod est a nobis impositum, per prius creaturae convenit, et inde ad creatorem translatum est.

DISTINCTIO 35. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister de processione divinarum personarum in unitate essentiae, quae est principium creaturarum et causa; antequam de creaturis determinet, prosequitur ea in quibus consistit perfecta ratio principii, secundum quod Deus creaturarum dicitur principium. Ratio autem principii efficientis in his quae agunt per necessitatem naturae sufficienter consistit in potentia et virtute perfecta, quam consequitur effectus, nisi sit impedimentum ex parte recipientis. Sed hoc non sufficit in his quae agunt per voluntatem, immo supra hoc exigitur scientia et voluntas, ut ostendit philosophus. Et ideo dividitur hoc in partes tres: in prima determinat de scientia Dei; in secunda de potentia, 42 dist., ibi: nunc de omnipotentia Dei agendum est; in tertia de voluntate, 45 dist., ibi: jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est: ratio autem ordinis est, quia scientia ad plura se extendit quam potentia; est enim tam bonorum quam malorum, quorum non est potentia; quae etiam ad plura se extendit quam voluntas, quia voluntas est tantum respectu illorum bonorum quae sunt vel erunt vel fuerunt; sed potentia ulterius est infinitorum aliorum quae facere posset. Prima dividitur in duas: in prima determinat de scientia in communi; in secunda de quadam specie scientiae Dei, quae specialem difficultatem affert, scilicet de praedestinatione, 40 distinct.: praedestinatio vero est de bonis salutaribus, et de hominibus salvandis. Prima in duas: in prima ostendit quorum sit Dei scientia; in secunda ostendit qualiter se habeat ad res scitas, 38 dist., nunc ergo ad propositum revertamur. Prima in duas: in prima ostendit quod

scientia Dei universaliter est omnium; in secunda ostendit quomodo ea quae Deus scit, in Dei scientia esse dicuntur, 36 distinct.: solet quaeri hic, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione (...) utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam. Prima in duas: in prima ostendit scientiam Dei esse omnium; in secunda ex hoc duas conclusiones inducit, ibi: propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab aeterno. Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem tractatus; secundo prosequitur suam intentionem, ibi: sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo divina scientia ratione diversorum scitorum diversimode nominatur; secundo ostendit quae istorum nominum esse res creatas actu exigant, quae non, ibi: hic considerari oportet, utrum scientia vel praescientia vel dispositio vel praedestinatio, potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quae nomina Deo non competunt, creaturis remotis; secundo ostendit quae nomina nihilominus sibi conveniunt, si creaturae non essent, ibi: scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de aeternis est. Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem; secundo inducit objectionem in contrarium, ibi: ad hoc autem ita a quibusdam opponitur; tertio ponit solutionem, ibi: ad hoc juxta modulum nostrae intelligentiae ita dicimus. Hic quinque quaeruntur: 1 utrum in Deo sit scientia; 2 utrum habeat tantum sui scientiam, vel etiam aliorum; et si aliorum, quaeritur 3 utrum de eis certam et propriam cognitionem habeat; 4 utrum scientia sua sit univoca nostrae scientiae; 5 utrum scientia sua possit dici universalis vel particularis, vel in potentia vel in habitu, sicut scientia nostra.

Articulus 1. Utrum scientia conveniat Deo

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Deo non conveniat. Ubi enim non est intellectus, ibi non potest esse scientia. Sed nomen intellectus proprie Deo non competit; immo dicitur in Lib. de causis: cum Deus dicitur intelligens, nominatur nomine creati sui primi, quod est intelligentia. Ergo videtur quod scientia proprie Deo non conveniat.

2. Praeterea, simplicissimo et primo nihil convenit quod sibi aliquid praesupponat, ad quod ex additione se habet. Sed scientia praesupponit vitam et essentiam, et habet se ex additione ad illa, ut ex principio libri de causis patet. Ergo cum Deus sit simplicissimus et primus, sibi scientia non competit.

3. Praeterea, nihil quod pluralitatem requirit invenitur in eo quod summe est unum. Sed scientia requirit pluralitatem quamdam, scilicet scientis, scientiae et scibilis. Ergo Deo qui summe unus est, non convenit.

4. Si dicas, quod in Deo idem est scibile et sciens: contra. Nihil sibi ipsi simile dici potest, ut dicit Hilarius, nec aliquid seipsum recipit aut capit. Sed secundum philosophos scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: item scientia fit secundum receptionem scibilis in sciente. Ergo videtur quod non possit idem esse in Deo sciens et scitum.

5. Praeterea, secundum philosophum scientia conclusionum est, et intellectus principiorum. Sed cognitio conclusionum sequitur inquisitionem rationis. Cum igitur in Deo non sit cognitio per inquisitionem, videtur quod proprie in Deo scientia esse non possit.

1. Contra est quod dicitur ad Col. 2, 3: in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, et Commentator 11 Metaph. dicit, quod vita et scientia proprie esse in Deo dicuntur.

2. Praeterea, nulla perfectio deest ei qui perfectissimus est. Sed scientia est nobilissima perfectio. Ergo Deo, in quo omnium generum perfectiones adunantur, ut in 5 Metaph. dicitur, scientia deesse non potest.

Respondeo dicendum, quod secundum Dionysium tribus viis ex creaturis in Deum devenimus: scilicet per remotionem, per causalitatem, per eminentiam, quarum quaelibet nos in Dei scientiam inducit. Prima igitur via, quae est per remotionem, est haec: cum a Deo omnis potentia et materialitas removeatur, eo quod ipse est actus primus et purus, oportet essentiam ejus esse denudatam a materia, et esse formam tantum. Sicut autem particulationis principium est materia, ita formae debetur intelligibilitas: unde forma principium cognitionis est; unde oportet quod omnis forma per se existens separata a materia, sit intellectualis naturae: et si quidem sit per se subsistens, erit et intelligens: si autem non sit per se subsistens, sed quasi perfectio alicujus subsistentis, non erit intellectus sed principium intelligendi: quemadmodum omnis forma non in se subsistens non operatur sed est operationis principium, ut caliditas in igne. Cum igitur ipse Deus sit immunis ab omni materia, et sit per se subsistens, quia esse suum ab alio non dependet, oportet quod ipse sit intelligens et sciens. Secunda via, quae est per causalitatem, est haec. Omne enim agens habet aliquam intentionem et desiderium finis. Omne autem desiderium finis praecedit aliqua cognitio praestituens finem, et dirigens in finem ea quae sunt ad finem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta tendenti in

finem; unde oportet quod dirigatur per aliquod prius agens, sicut sagitta tendit in determinatum locum per determinationem sagittantis; et ita est in omnibus quae agunt per necessitatem naturae; quia horum operatio est determinata per intellectum aliquem instituentem naturam; unde, philosophus dicit, quod opus naturae est opus intelligentiae. In aliquibus autem ista cognitio est conjuncta ipsi agenti, ut patet in animalibus; unde oportet quod primum non agat per necessitatem naturae, quia sic non esset primum, sed dirigeretur ab aliquo priori intelligente. Oportet igitur quod agat per intellectum et voluntatem; et ita, quod sit intelligens et sciens. Tertia via, quae est per eminentiam, est haec. Quod enim invenitur in pluribus magis ac magis secundum quod plures alicui appropinquant, oportet ut in illo maxime inveniatur; sicut calor in igne, ad quem quanto corpora mixta magis accedunt, calidiora sunt. Invenitur autem quod quanto aliqua magis accedunt ad primum, nobilius cognitionem participant; sicut homines plus quam bruta et Angeli magis hominibus; unde oportet quod in Deo nobilissima cognitio inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque scientia vel intellectus vel aliquid quod ad perfectionem pertinet a Deo negatur, intelligendum est secundum excessum, et non secundum defectum; unde dicit Dionysius: sine mente et insensibile esse, secundum excessum, et non secundum defectum in Deo est ordinandum. Pro tanto ergo negatur nomen intellectus Deo proprie convenire, quia non secundum modum creaturae intelligit, sed eminentius.

Ad secundum dicendum, quod circa hujusmodi nomina quae de Deo dicuntur, invenitur triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod scientia, vita et hujusmodi significant in Deo aliquas dispositiones additas essentiae. Sed hoc non potest esse; quia

hoc poneret compositionem in Deo, et possibilitatem in essentia ipsius respectu hujusmodi dispositionum: quod omnino absurdum est. Ideo alii dixerunt, quod omnia hujusmodi nomina nihil praedicant in Deo, nisi forte esse ipsius; unde improprie de Deo dicuntur; sed duabus rationibus inveniuntur dicta de Deo. Vel ratione negationis, ut quando dicitur Deus sciens, intelligitur non esse ignorans, sicut lapis: vel propter similitudinem operis, ut dicatur Deus sciens, quia operatur effectum sicut aliquis sciens; sicut dicitur iratus, inquantum punit ad similitudinem irati, non quod ira sit in eo; ita nec scientia, nec vita, nec aliquid hujusmodi, sed tantum esse. Sed hoc non videtur sufficiens. Primo, quia omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur supra hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicujus quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere. Secundo, quia omnis actus procedit ab agente ratione alicujus quod in ipso est, sicut calidum calefacit et leve ascendit sursum. Unde oportet quod in eo qui operatur actum scientiae, sit aliquid ad rationem scientiae pertinens; quamvis illud forte non competenter tali nomine significetur; sicut punire Dei actus est justitiae ipsius; nec oportet iram in eo ponere, quia non est per se actus irae. Et ideo dicendum est, quod omnia hujusmodi proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi; et quantum ad id quod est proprium de ratione cujuslibet horum, licet non quantum ad rationem generis; ut supra habitum est. Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa existentia, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod

omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut Dionysius dicit, quod patet in simili. Si ponantur tres homines, quorum unusquisque secundum suum habitum sciat ea quae pertinent ad unam scientiam, scilicet naturalia, geometricalia, et grammaticalia; et quartus, qui horum omnium per unum habitum scientiam habeat, de quo constat quod vere poterit dici, quod est grammaticus vel grammatica est in eo, et similiter geometria, et philosophia: et quamvis in eo non sit nisi una res, secundum quam omnia haec sibi conveniunt, tamen aliud et aliud secundum rationem nominis unumquodque horum in ipso nominat, eo quod unumquodque eorum imperfecte exprimit illam rem. Ita etiam est et in Deo. Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis existentia; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem. Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid nisi quod pertinet ad perfectionem ejus et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens, et volens, et hujusmodi; et ita patet quod omnia haec unum sunt in Deo secundum rem, sed ratione differunt, quae non tantum est in intellectu, sed fundatur in veritate et perfectione rei: et sicut proprie Deus dicitur ens, ita proprie dicitur sciens et volens, et hujusmodi: nec est ibi aliqua pluralitas vel additio vel ordo in re, sed in ratione tantum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ad rationem scientiae exigantur scientia, sciens et scitum; non tamen exigitur quod haec tria differant secundum rem: sicut etiam de ratione motus est quod sit movens et motum: sed quod motum sit aliud a movente, non potest sciri nisi demonstratione, ante cujus inventionem multi sunt opinati aliquid seipsum movere. Sciendum est ergo, quod in omni intellectu aliquo est idem intelligens et intellectum, et in quibusdam etiam aliquo differt; in aliquibus vero sunt omnino idem. Intellectus enim

humanus, qui aliquando est in potentia, et aliquando in actu, quando est in potentia intelligens, non est idem cum intelligibili in potentia, quod est aliqua res existens extra animam; sed ad hoc quod sit intelligens in actu, oportet quod intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu per hoc quod species ejus denudatur ab omnibus appenditiis materiae per virtutem intellectus agentis; et oportet quod haec species, quae est intellecta in actu, perficiat intellectum in potentia: ex quorum conjunctione efficitur unum perfectum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore efficitur unum, quod est homo habens operationes humanas. Unde sicut anima non est aliud ab homine, ita intellectum in actu non est aliud ab intellectu intelligente actu, sed idem: non tamen ita quod species illa fiat substantia intellectus, vel pars ejus, nisi formalis, sicut nec anima fit corpus. Si ergo est aliquis intellectus, sicut divinus, qui ad nihil est in potentia, sed est totum actus, et semper in actu, tunc intellectum ab intellectu nullo modo differt re in eo, sed consideratione tantum: quia prout consideratur essentia ejus ut immunis a materia, sic est intelligens, ut probatum est, in corp. art.: sed prout consideratur essentia sua secundum quod intellectus accipit eam sine materia, sic est intellectum; sed prout consideratur ipsum intellectum, prout non deest sibi intelligenti, sed est in seipso, quodammodo sic est intelligentia vel scientia: quia scientia nihil aliud est quam impressio vel conjunctio sciti ad scientem.

Ad quartum dicendum, quod omnia ista vocabula, quibus dicimus scientiam esse assimilationem vel apprehensionem, vel impressionem, vel aliquid hujusmodi, veniunt ex consideratione intellectus possibilis: qui non cognoscit nisi per receptionem alicujus speciei, respectu cujus est in potentia, per quam assimilatur rei extra animam. Unde ubi est intellectus in actu tantum, nihil horum proprie dicitur, sed secundum

modum intelligendi tantum.

Ad quintum dicendum, quod ea quae dicuntur de Deo, semper intelligenda sunt per eminentiam ablato omni eo quod imperfectionis esse potest. Unde a scientia, secundum quod in Deo est, oportet auferre discursum rationis inquirentis, et retinere rectitudinem circa rem scitam. Sed quia scientia proprie complexorum est, et intelligere proprie est quidditatis rei; ideo Deus dicitur sciens, inquantum cognoscit esse suum; et dicitur intelligens, inquantum cognoscit naturam suam, quae tamen non est aliud quam suum esse, nec magis simplex. Et ideo in Deo non est aliud intelligere quam scire, nisi secundum rationem. Sapientia vero non ponit in numerum cum scientia et intellectu: quia omnis sapientia scientia est, sed non convertitur: quia illa scientia sola sapientia est quae causas altissimas considerat, per quas ordinantur et cognoscuntur omnia sequentia. Unde proprie Deus sapiens dicitur inquantum seipsum cognoscit, et intelligens et sciens secundum quod se et alia cognoscit.

Articulus 2. Utrum Deus intelligat alia a se

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat alia a se. Intellectum enim perfectio est intelligentis, quia facit ipsum esse in actu. Sed omnis perfectio excedit id quod perficitur. Si ergo aliquid aliud a se intelligeret, haberet illud majus se: quod est inconveniens.

2. Praeterea, secundum ordinem nobilitatis objectorum est ordo nobilitatis in operationibus; unde dicit philosophus, quod perfecta operatio felicitatis est respectu nobilissimi objecti. Sed quidquid est aliud a Deo est vilius et imperfectius eo. Si igitur intelligeret aliud a se, hoc vergeret in imperfectionem et vilitatem operationis ipsius.

3. Praeterea, intellecta se habent ad intellectum sicut picturae ad tabulam; unde philosophus, comparat intellectum possibilem, antequam intelligat, tabulae in qua nihil scriptum est. Sed impossibile est idem corpus figurari diversis figuris simul, et secundum eandem partem. Ergo impossibile est eundem intellectum simul plura intelligere. Si igitur intellectus divinus intelligit se et multa alia, oportet quod sit successio in intellectu ipsius, quae lassitudinem sibi inducat ex hoc quod non habet in actu illud quod quaerit: et hoc est inconveniens.

4. Praeterea, sicut dicit philosophus, scientiae dividuntur quemadmodum et res. Si ergo Deus intelligat plura, oportet quod in eo sint scientiae plures: et hoc vergit in pluralitatem divinae essentiae, si sua scientia est ejus essentia, ut dictum est.

1. Contrarium est quod habetur ad Heb. 4, 13: omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.

2. Praeterea, sicut dictum est, Deus cognoscit essentiam suam. Sed per essentiam suam est principium rerum. Ergo ipse cognoscit se esse principium rerum. Sed impossibile est quod cognoscatur aliquid esse principium, nisi cognoscatur aequaliter id cujus est principium; quia qui novit unum relativorum, cognoscit et reliquum, ut in praedicamentis dicitur. Ergo cognoscit alia a se.

Respondeo dicendum, quod ex secunda via quae supra, art. praeced., facta est, potest ostendi quod Deus non solum se, sed etiam alia cognoscit. Cum enim ea quae agunt ex necessitate naturae, naturaliter tendant in finem aliquem, oportet quod ab aliquo cognoscente ordinentur in finem illum. Hoc autem est impossibile, nisi ille cognoscens cognoscat rem illam et operationem ejus, et ad quod ordinatur; sicut faber non posset facere securim nisi cognosceret actum incisionis et ea quae incidenda sunt, ut materiam convenientem inveniatur, et formam imprimat; et ita oportet quod Deus cognoscat ea quae ad ipsum ordinantur: quia sicut esse ab ipso habent, ita et ordinem naturalem in finem. Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit Psal. 93, 9: qui finxit oculum non considerat? Quasi diceret: cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi, qui est videre, et objectum ejus, quod est visibile particulare? Sciendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in potentia existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen respectu visibilis: et est visum secundum, quod est ipsa res extra oculum. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu; et est intellectum secundum quod est ipsa res, quae

per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species rerum, per quas cognoscat; sed per essentiam suam cognoscit, quae est similitudo omnium rerum. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum se intelligit, sed etiam alia. Et secundum primum modum dicit philosophus, quod Deus intelligit tantum se. Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

Quod enim objicitur primo, quod intellectum est perfectio intelligentis, verum est de intellecto primo, et non de intellecto secundo. Non enim lapis, qui est extra animam, est perfectio intellectus; sed similitudo lapidis, quae est in anima.

Ad secundum dicendum, quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia: uno modo si informaretur similitudine illius vilis; secundo si simul cum illo vili non posset intelligere nobile; tertio si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso; unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio tenet in omni intellectu qui cognoscit diversa per diversas species; quod remotum est a Deo, qui cognoscendo essentiam suam, alia cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod quando sunt multa scita quae cognoscuntur secundum unam rationem medii, genere vel specie, tunc reducuntur in unam scientiam generalem vel specialem, sicut metaphysica et geometria; unde si plura scita reducuntur in unum medium, secundum numerum illorum omnium non erit nisi scientia una in numero; et ideo scientia Dei est una numero omnium rerum, quia per unum medium simplicissimum, quod est sua essentia, omnia cognoscit.

Articulus 3. Utrum habeat cognitionem certam et propriam de aliis a se

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non habeat certam et propriam cognitionem de aliis a se. Certa enim cognitio non potest de re haberi nisi per rationem ejus existentem in cognoscente. Sed nihil ejusdem rationis est in Deo et creaturis. Ergo cum non cognoscat creaturas nisi cognoscendo id quod in ipso est, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de eis.

2. Praeterea, per causam primam et remotam non potest haberi certa cognitio de re. Sed essentia divina est causa prima et remotissima. Ergo cum Deus non cognoscat res nisi per essentiam suam, videtur quod certam cognitionem de rebus habere non possit.

3. Praeterea, propria cognitio de re non est nisi per id quod est proprium sibi. Sed impossibile est idem esse proprium pluribus inquantum plura sunt, etsi aliquid sit proprium pluribus inquantum unum sunt, sicut risibile omnibus hominibus. Ergo cum Deus cognoscat omnia per unum et idem, quod est sua essentia, videtur quod non habeat propriam et certam cognitionem de rebus singulis.

4. Praeterea, illud per quod habetur certa cognitio de re, potest esse medium ad considerandum rem illam. Sed ex essentia divina non potest concludi esse alicujus rei, cum Deus ab aeterno fuerit, quando res non erat. Ergo videtur quod Deus per essentiam suam certam cognitionem de rebus habere non possit.

1. Sed contra illud est quod dicitur in principio Metaphys.:

scientia quam Deus habet, dea scientiarum est, et honorabilissima. Sed Deus habet scientiam de rebus. Ergo nobilissime cognoscit res, et ita certissima et propria cognitione.

2. Praeterea, quod est primum in quolibet genere est maximum in genere illo, ut in 2 Metaph. dicitur; sicut ignis est calidissimus, in quo primo invenitur calor. Sed in Deo, primo est scientia. Ergo ipse nobilissime cognoscit quidquid cognoscit, et ita videtur quod de omnibus rebus cognitis propriam et certam cognitionem habeat.

Respondeo dicendum, quod Deus certissime proprias naturas rerum cognoscit. Sciendum tamen, quod Commentator in 2 Metaph. dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi in quantum sunt entia: quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus, in quantum cognoscit esse suum, non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus; sicut qui cognosceret calorem ignis, non ignoraret naturam caloris existentis in omnibus calidis: non tamen sciret naturam hujus calidi et illius, in quantum est hoc et illud. Ita Deus per hoc quod cognoscit essentiam suam, quamvis cognoscat esse omnium rerum in quantum sunt entia, non tamen cognoscit res in quantum est haec et illa. Nec ex hoc sequitur, ut ipse dicit, quod sit ignorans: quia scientia sua non est de genere scientiae nostrae: inde nec ignorantia opposita sibi potest convenire; sicut nec de lapide dicitur quod sit videns vel caecus. Sed haec positio dupliciter apparet falsa: primo, quia ipse non est causa rerum quantum ad esse ipsorum solum commune, sed quantum ad omne illud quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse; omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, vel proprium vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non

esse: et ita cognoscet propriam naturam uniuscujusque rei. Secundo improbat per illud quod supra, in corp. art. praeced., tactum est, quod impossibile est quod aliquod agens ordinet effectum suum in finem, nisi cognoscat proprium opus rei per quod ordinatur in finem. Unde si a Deo ordinatio est omnium rerum in finem suum, oportet quod cognoscat proprium opus cujuslibet rei, et propriam naturam quae tali operationi convenit. Nec obstat, si etiam ponatur non immediate causare ordinem in unaquaque re, sicut quidam philosophi posuerunt, dicentes, a Deo immediate procedere unum primum, quod est intelligentia prima, a quo procedat secunda intelligentia, et orbis, et anima ejus. Oportet enim secundum hoc, quod cognoscat ad minus opus sui primi creati, quod est intelligentia; et ita cognoscet quae per illud opus produci possunt, et sic deinceps usque ad ultima rerum; et sic oportet quod cognoscat omnes proprias naturas et proprias operationes rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod esse divinum non negatur ejusdem rationis esse cum esse nostro quia deficiat a ratione nostri esse, sed quia excedit. Quanto autem medium perfectius est, tanto in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re.

Ad secundum dicendum, quod nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sui principia. Sed quod primum principium in geometricis non sufficit ad certam cognitionem eorum quae consequuntur, hoc est, quia ipsum non est tota causa eorum; unde oportet quod adjunctis omnibus aliis, in eorum notitiam veniatur. Sed ipse Deus est perfecta causa omnium quae ab ipso sunt; cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit: et ideo ipse per essentiam suam

omnia perfecte cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod impossibile est idem esse proprium plurium quae eodem modo ipsum participant, et secundum totum, et perfecte; sed bonitatem divinam quamvis omnes res participant, tamen nulla res creata ipsam perfecte imitatur, sed in aliquo assimilatur sibi una res in quo non assimilatur sibi alia; et ideo ipse est propria similitudo uniuscujusque rei, sicut patet in exemplo prius inducto, art. 1 hujus quaest. in corp., de illo qui habet habitum sufficientem ad plura scibilia: est enim habitus illius unus similitudo uniuscujusque trium habituum, qui in diversis inveniuntur, etiam secundum id quod unus ab alio distinguitur: convenit enim cum grammatica in eo quod per ipsum cognoscuntur grammaticalia, et sic de aliis. Et ita patet quod una res potest esse propria similitudo plurium non perfecte ipsam imitantium, sicut creaturae non perfecte imitantur divinam bonitatem.

Ad quartum dicendum, quod non solum esse divinum est causa essendi res, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei; quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt; et ita certam de rebus cognitionem habet.

Articulus 4. Utrum scientia Dei sit univoca scientiae nostrae

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit univoca scientiae nostrae. Agens enim secundum formam producit effectum sibi univocum, sicut ignis per calorem inducit calorem univocum suo calori. Sed sicut dicit Origenes, et Dionysius, Deus dicitur sapiens, inquantum nos sapientia implet per suam sapientiam. Ergo videtur quod sapientia sua sit nostrae univoca.

2. Praeterea, mensura et mensuratum sunt unius rationis; unde unicuique propria mensura respondet: non enim eodem mensurantur liquida et arida, ut in 3 Metaph. dicitur. Sed scientia Dei mensura est scientiae nostrae; quae tanto verior est quanto ad eam magis accedit. Ergo videtur quod sit univoca scientiae nostrae.

3. Si dicas, quod non est univoca ex eo quod scientia Dei nostram excedit scientiam; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed excessus scientiae attenditur secundum hoc quod est esse magis et minus scientem. Ergo videtur quod ex hoc univocatio scientiae non tollatur.

4. Si dicas, ut dicit Commentator in 10 Metaph., quod pro tanto non est univoca, quia scientia Dei est causa rerum, et nostra scientia est causata a rebus; contra. Scientia speculativa in nobis causata est a rebus; sed scientia practica est causa rerum; nec tamen de utroque nomen scientiae aequivoce praedicatur. Ergo et ratio praedicta univocationem non tollit.

5. Contra, aeterno et corruptibili nihil est commune, nisi secundum nomen, ut in 10 Metaphysic. a Commentatore

dicitur, et etiam a philosopho. Sed scientia Dei est aeterna, nostra autem est corruptibilis, quam contingit per oblivionem amitti, et per doctrinam vel inventionem acquiri. Ergo scientia aequivoce et nobis et Deo convenit.

6. Praeterea, quaecumque univocantur in aliquo, horum est similitudo aliqua. Sed omnium similium est aliqua comparatio; comparatio autem non est nisi convenientium in natura aliqua. Cum igitur nulla creatura cum Deo conveniat in aliqua natura communi, quia illa esset utroque prius, videtur quod nihil univoce de Deo et creatura dicatur.

7. Praeterea, nihil univoce dictum potest esse in uno substantia et in alio accidens. Sed scientia in nobis est accidens, in Deo autem substantia. Ergo aequivoce praedicatur.

Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice. Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quaecumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest. Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram

aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum. Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod ab agente secundum formam non producitur effectus univocus nisi quando recipiens est proportionatus ad recipiendum totam virtutem agentis, vel secundum eandem rationem; et sic nulla creatura est proportionata ad recipiendum scientiam a Deo per modum quo in ipso est; sicut nec corpora inferiora possunt recipere calorem univoce a sole, quamvis per formam suam agat.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est mensura coaequata scientiae nostrae, sed excedens; et ideo non sequitur quod sit ejusdem rationis secundum univocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam.

Ad tertium dicendum, quod magis et minus nunquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam speciei facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectualior.

Ad quartum dicendum, quod ratio Commentatoris, per se non est sufficiens nisi secundum quod accipitur in tali materia; scientia enim quae sic est causa rerum ut scientia divina, non potest scientiae causatae a rebus univoca esse: cujus ratio dicta est.

Et quia aliae rationes videntur concludere quod omnino aequivoce dicatur, ideo ad eas respondendum est. Ad quintum ergo dicendum, quod dictum illud est intelligendum quantum ad esse, et non quantum ad intentionem rei quae communiter praedicatur; quia corpus, etiam secundum hoc quod dicitur ibi, aequivoce de corruptibilibus et incorruptibilibus praedicatur, cujus tamen ratio eadem est in utroque si secundum intentionem communem consideretur.

Ad sextum dicendum, quod inter Deum et creaturam non est similitudo per convenientiam in aliquo uno communi, sed per imitationem; unde creatura similis Deo dicitur, sed non convertitur, ut dicit Dionysius.

Ad septimum dicendum, quod scientia non praedicatur de Deo secundum rationem generis sui, qualitatis scilicet accidentalis, sed solum secundum rationem differentiae, quae ad perfectionem pertinet, secundum quam a natura attenditur per imitationem, ut dictum est.

Articulus 5. Utrum scientia Dei sit universalis

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit universalis. Scientia enim universalis est quae est per causas universales. Sed Deus scit omnia per causam universalissimam, scilicet per essentiam suam. Ergo sua scientia est maxime universalis.

2. Item, videtur quod sit particularis. Cognitio enim particularis est per quam cognoscitur propria natura rei. Sed proprias naturas omnium rerum Deus perfecte cognoscit. Ergo sua scientia particularis est.

3. Item, videtur quod etiam sit in potentia. Sicut enim operatio sua extenditur ad ea quae sunt extra ipsum, quae ipsius operatione causantur, ita et scientia; cum ea quae extra ipsum sunt, ab eo cognoscantur. Sed Deus non semper operatus est res in actu, quia ab aeterno non fuerunt. Ergo videtur quod nec debeat dici semper sciens in actu, sed quandoque in potentia.

4. Item, videtur quod etiam sit in habitu. Sicut enim potentia est medium inter essentiam et operationem, ita habitus est medium inter potentiam et actum. Sed quamvis in Deo omnia unum sint, tamen designamus essentiam, operationem, et virtutem. Ergo et similiter habitum in ipso designare poterimus, ut dicamus Deum esse scientem in habitu.

5. Item, videtur quod scientia sit in actu. Nihil enim est agens nisi secundum quod est in actu. Sed Deus agit omnia per sapientiam suam; unde in Psalm. 103, 24, dicitur: omnia in sapientia fecisti. Ergo sua scientia maxime est in actu.

1. Sed contra, ea quae non sunt ejusdem rationis non

dividuntur eisdem differentiis: quia, secundum philosophum, diversorum generum diversae sunt species et differentiae. Sed scientia Dei et scientia nostra non sunt ejusdem rationis. Ergo cum omnia praedicta sint differentiae nostrae scientiae, videtur quod ad divinam scientiam non sint referenda.

2. Praeterea, hoc etiam Commentator dicit, quod scientia Dei nec est universalis, nec particularis, nec in potentia.

Respondeo dicendum, quod nihil dictorum divinae scientiae convenit, nisi hoc solum quod est semper in actu esse: cujus ratio est quia conditiones scientiae praecipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cujuslibet cognitionis. Id autem quo Deus cognoscit quasi medio, est essentia sua, quae non potest dici universale, quia omne universale additionem recipit alicujus per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse; similiter non potest dici particularis, quia particularis principium materia est, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non convenit. Similiter etiam ab essentia ipsius omnis potentia passiva vel materialis remota est, cum sit actus purus; unde nec etiam ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis operatio quae perficit habitum. Et ideo scientia sua neque universalis neque particularis neque in potentia neque in habitu dici potest, sed tantum in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis divina essentia sit causa universalis rerum, non tamen ita quod aliquid sibi sit addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur; immo per seipsum est sufficiens et perfecta causa cujuslibet rei; et ideo cognitio quae est per talem causam non est scientia in universali, sed in propria natura cujuslibet rei.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus cognoscat

propriam naturam cujuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit Dionysius, divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur; nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum.

Ad tertium dicendum, quod Deus non agit per operationem mediam: sed sua operatio est sua essentia: unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper: quod contingit propter ordinem sapientiae disponentis. Et tamen Deus non dicitur fecisse res ab aeterno, sicut scivit ab aeterno; quia operatio significatur ut exiens ab operante in operatum vel factum; et ideo non potest dici Deus esse faciens nisi quando aliquid fit. Sed scire, quamvis etiam exteriorum sit, non est tamen eorum nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem; et ideo secundum conditionem scientis, et non sciti, dicitur Deus ab aeterno scivisse etiam quae non ab aeterno fuerunt.

Ad quartum dicendum, quod virtus nominat principium operationis perfectum; et ideo virtutem operativam in Deo significare possumus: sed habitus non est nisi perfectio alicujus potentiae incompletae ad actum: non tamen ultima perfectio; unde ponit duplicem imperfectionem, scilicet et in potentia perfecta per habitum et in habitu qui per operationem perficitur: et ideo nomen habitus, proprie loquendo, Deo non competit: et si aliquando dicatur dominus ab aeterno non in actu sed in habitu, magis est per similitudinem quam secundum proprietatem dictum.

EXPOSITIO TEXTUS

Sciendum est igitur, quod sapientia vel scientia Dei, cum sit una et simplex, tamen per varios rerum status et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Considerandum est in omnibus istis nominibus quae hic ponuntur, quod unum se habet ex additione ad aliud, non quod sit additio ex parte scientis, sed ex parte scitorum: quia diversimode se ad scientiam habent. Hoc enim nomen scientia, vel sapientia, absolute cognitionem dicit cum conditione certitudinis: unde est et temporalium et aeternorum. Sed providentia, vel praescientia, addit conditionem durationis; quae potest esse aeternitatis ad tempus; et ideo potest esse tantum respectu temporalium, tam bonorum quam malorum. Sed dispositio adhuc addit ordinem causae ad causatum in essendo; unde est de faciendis. Providentia vero adhuc plus addit, scilicet ordinem causae conservantis et ordinantis in finem; et ideo providentia ad gubernationem pertinet. Sed praedestinatio addit supra providentiam determinatum finem; unde est tantum respectu eorum quae ad gloriam ordinantur; et ideo dicitur de bonis salvandis esse. Reprobatio autem cum sit respectu malorum, nihil ad scientiam pertinens addit supra praescientiam; et ideo de ea hic mentionem non facit. Ad hoc ita a quibusdam opponitur. Hic ponuntur tres rationes, quae quasi per eandem viam procedunt: nisi quod prima accipitur ex praescientia abstracte significata; secunda ex praescientia significata concretive et verbaliter, ut cum dicitur praescire; tertia ex praescientia significata concretive et non neutraliter, ut cum dicitur praescius; et rationes in littera patent. Verumtamen creator ita relative dicitur ut essentiam non significet. Videtur hoc esse falsum. Quia cum sit nomen verbale, significat actum. Sed actus creationis, secundum quod est in Deo, est divina essentia. Ergo significat essentiam. Et

dicendum quod in creatione, prout est actio divina, duo est considerare; scilicet operationem ipsam, et habitudinem ad creaturam. Magister autem accipit hoc nomen creator, non secundum quod imponitur ab operatione quae proculdubio essentia est; sed secundum quod imponitur ab habitudine, quae non est essentia, nec est aliquid in Deo realiter, ut prius dictum est.

DISTINCTIO 36. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam Magister ostendit quod scientia Dei universaliter est omnium, et exinde dicuntur res in Deo esse; hic inquit, quomodo cognita sint in ipso Deo cognoscente, et dividitur in partes duas: in prima ostendit, quomodo res quas cognoscit, sint in Deo; in secunda quomodo Deus sit in rebus, 37 distinct.: et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic quibus modis dicatur Deus esse in rebus. Prima in duas: in prima inquit, utrum omnia quae Deus scit, possint dici in essentia ejus esse; et ostendit quod non; in secunda inquit, utrum omnia possint esse in Deo, ibi: post praedicta quaeritur (...) utrum concedendum sit simpliciter mala esse in Deo. Et circa hoc tria facit: primo movet quaestionem et determinat eam; secundo confirmat determinationem, ibi: proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse omnia esse ex Deo et per ipsum et in ipso; tertio inducit epilogando conclusionem in tota distinctione intentam, ibi: ex praemissis apertum est quod in Dei cognitione, sive praescientia, sunt omnia. Circa secundum tria facit: primo probat mala non esse in Deo, cum non sint ex ipso vel per ipsum; secundo ostendit, quomodo haec tria distinguenda sunt: ex ipso, et per ipsum, et in ipso, secundum quod ad personas distinctas referuntur, ibi: praeterea sciendum est; tertio distinguit inter esse de ipso et esse ex ipso, ibi: illud etiam hic annectendum est. Hic est duplex quaestio. Prima de his quae a Deo cognoscuntur. Secunda de ideis, per quas res cognoscit. Circa primum quaeruntur tria: 1 utrum Deus cognoscat singularia; 2 utrum cognoscat mala; 3 qualiter ea quae cognoscit, in ipso esse dicuntur.

Articulus 1. Utrum Deus cognoscat singularia

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Dicit enim Boetius, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur. Sed in Deo non est potentia sensitiva, cum sit virtus impressa organo corporali, nisi forte metaphorice sumendo. Ergo videtur quod cognitio singularium Deo non conveniat.

2. Praeterea, nihil cognoscitur ab aliquo nisi secundum quod est in cognoscente. Sed particulares effectus non sunt in causis universalibus nisi in potentia. Ergo videtur, cum essentia divina sit universalis causa omnium, in qua omnia cognoscit, quod singularium propriam cognitionem non habeat.

3. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed singulare non est singulare nisi per materiam. Ergo nulla virtus quae abstrahit a materia et ab omnibus appenditiis ejus, potest cognoscere singulare inquantum est singulare. Sed intellectus divinus est maxime a materia et a conditionibus materialibus separatus. Ergo Deus singularia non cognoscit.

4. Praeterea, sicut dicit Dionysius, eodem modo creaturae participant, quamvis sint diversae, unam Dei bonitatem, sicut plures lineae egrediuntur ab uno centro, et sicut plures figurationes fiunt ab uno sigillo. Sed qui cognoscit centrum non ex hoc cognoscit lineas productas a centro inquantum est haec et illa, sed in communi tantum; et similiter est in alio exemplo inducto. Ergo videtur quod Deus cognoscendo seipsum, non cognoscat singularia inquantum hujusmodi.

1. Contra, ad Heb. 11, 6, accedentem ad Deum oportet credere

quia est, et quod diligentibus se remunerator sit. Sed non potest remunerare opera hominum singularium, nisi cognoscat operantes et ipsorum opera. Ergo oportet credere quod singularia Deus cognoscat.

2. Praeterea, Deus habet de rebus scientiam practicam, quae est operationis principium. Sed operatio est circa singularia. Ergo videtur quod sua scientia sit etiam singularium.

Respondeo dicendum, quod Deus absque dubio omnium, et universalium et singularium, cognitionem habet. Sciendum tamen, quod circa hanc quaestionem diversi diversimode senserunt. Commentator enim in 11 Metaph., videtur expresse negare Deo particularium cognitionem, nisi in quantum cognoscit essentiam suam, quae est principium omnis esse. Sed cum Deus non tantum sit causa esse rerum, sed omnium quae in rebus sunt, oportet ut cognitionem rerum non tantum in eo quod sunt habeat, sed etiam in eo quod sunt talia vel talia. Et ideo alii dixerunt, scilicet Avicenna et Algazel, et sequaces eorum, quod Deus cognoscit singularia universaliter; quod sic exponunt per exemplum. Si aliquis sciret omnes distantias orbium et planetarum, et tempus motuum ipsorum, ipse praevideret omnem eclipsim quae posset contingere; non tamen sciret hanc eclipsim in quantum est haec eclipsis, nisi per aliquid a sensu acceptum; sed sciret eclipsim quae cras contingeret, universaliter, scilicet secundum suas causas universales. Ita etiam dicunt, quod cum omnes causae reducantur in ipsum Deum sicut in causam, ipse cognoscendo se, cognoscit omnes causas secundas; et cognoscendo causas illas, cognoscit omne quod est effectum ex illis causis, non tamen nisi universaliter. Et ideo dicunt, quod Deus non cognoscit particularia nisi universaliter, ita ut, secundum eos, determinatio accipiatur ex parte cogniti, et non solum ex parte cognoscentis; quia si solum ex parte cognoscentis illa

determinatio acciperetur, verum indubitanter esset quod Deus particularia non particulari scientia cognoscit, ut supra probatum est, dist. 25, quaest. 1, art. 5. Cognoscit tamen particularia secundum particularitatem ipsorum. Unde dictum illud etiam est insufficiens. Cognoscere enim hoc modo singulare in universali, non est cognoscere propriam naturam hujus singularis vel illius; eo quod quocumque modo universalialia aggregentur, nunquam ex eis fiet singulare, nisi per hoc quod individuantur per materiam. Et ideo ex hac etiam via sequeretur quod Deus non perfectam cognitionem de singularibus haberet. Universales enim causae non ducunt in cognitionem particularium, nisi secundum quod particularia participant naturam communem; et sic ex causis universalibus non sciretur de particulari nisi quod habet talem vel talem naturam communem vel accidentaliter vel substantialiter. Ideo alii dixerunt, sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia. Hoc confirmat per id quod habetur per Isa. 55: sicut exaltati sunt caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris. Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere: videlicet, quod quamvis scientia Dei sit alterius modi a scientia nostra, tamen per scientiam nostram aliquantulum devenimus in scientiam Dei; et sic scientia nostra non est penitus univoca scientiae Dei, sed potius analogica, ut in praecedenti distinctione, qu. 1, art. 4, dictum est. Et ideo oportet dicere secundum quid scientia nostra imitatur scientiam Dei, et in quo deficit et quare; et ita rationes dissolvere. Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius. Dicit enim, quod cum Deus cognoscit res per essentiam suam quae est causa rerum, eodem modo cognoscit res quo modo esse rebus

tradidit; unde si aliquid est in rebus non cognitum ab ipso, oportet quod circa illud vacet divina operatio, idest quod non sit operatum ab ipso; et ex hoc accidit difficultas philosophis propter duo: primo, quia quidam ipsorum non ponebant Deum operari immediate in rebus omnibus, sed ab ipso esse primas res, quibus mediantibus ab eo aliae producuntur; et ideo non poterant invenire qualiter cognosceret res quae sunt hic, nisi in primis causis universalibus: secundo, quia quidam eorum non ponebant materiam esse factam, sed Deum agere tantum inducendo formam. Et ideo cum materia sit principium individuationis, non poterat inveniri apud eos, quomodo Deus singularia, inquantum hujusmodi, cognoscat. Sed quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus, et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei; ideo per essentiam suam, sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam; sicut aedificator si per formam artis conceptam posset producere totam domum, quantum ad materiam et formam, per formam artis quam habet apud se, cognosceret domum hanc et illam; sed quia per artem suam non inducit nisi formam, ideo ars sua est solum similitudo formae domus; unde non potest per eam cognoscere hanc domum vel illam, nisi per aliquid acceptum a sensu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex praedictis patet, forma per quam intellectus divinus intelligit neque est universalis, quia additiones non recipit, neque singularis, quia a materia et a dispositionibus ejus immunis est; sed tamen est principium et similitudo perfecta totius quod in re est, et materiae et formae, ut dictum est. Et ideo hoc quod dicitur, quod universale est dum intelligitur, particulare dum sentitur, referendum est ad cognitionem nostram, quae in sensu est per formam materialem, et in intellectu per formam universalem;

et ideo particularia non cognoscimus nisi per virtutem in qua est aliquid particulariter; sed Deus particularia cognoscit neque universaliter neque particulariter ex parte cognoscentis, sed universaliter et particulariter ex parte rei cognitae.

Ad secundum dicendum, quod in causis universalibus quae non sunt tota causa rei non potest particulare perfecte sciri. Sed Deus est causa omnium universalis, ita quod est perfecta causa uniuscujusque; et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Deo non sit aliquid materiale, sed essentia ejus sit actus tantum, tamen ille actus est causa omnium quae sunt in re et materialium et formalium; quem actum imitatur quantum potest omnis res et quidquid in re est; et ideo essentia divina est similitudo non tantum formalium, sed etiam materialium rei; et ideo per ipsam possunt cognosci singularia etiam inquantum hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod omnia exempla quae adducuntur a creaturis in Deum, deficientia sunt, ut idem Dionysius dicit: non enim invenitur in creaturis aliqua causa communis quae sit causa totius quod in re est; sicut sigillum est causa figurae in cera et non ipsius cerae; et ideo per cognitionem sigilli non potest cognosci figura impressa inquantum est haec vel illa, quia hoc habet ex materia.

Articulus 2. Utrum Deus cognoscat mala

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Sicut enim dicit Commentator, si aliquis intellectus sit semper in actu, non cognoscit privationem omnino. Sed intellectus divinus semper est in actu. Cum igitur malum sit privatio, ut Augustinus dicit, videtur quod Deus non cognoscat malum.

2. Praeterea, omnis scientia vel est causa scitorum, vel causata ab eis. Sed Dei scientia causata non est. Cum ergo malorum causa non sit, videtur quod Deus mala nesciat.

3. Praeterea, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Cum igitur malum inquantum hujusmodi non assimiletur Deo, immo ipse recessus a similitudine est malum; videtur quod Deus malum non cognoscat.

4. Si dicas, quod cognoscit malum per bonum; contra. Cognoscere aliquid non per se sed per aliud est imperfectae cognitionis. Nihil autem imperfectum Deo est attribuendum. Ergo Deus non cognoscit mala per bona.

1. Sed contra est quod in Psal. 68, 6, dicitur: Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita.

2. Praeterea, philosophus dicit, quod rectum est iudex sui ipsius et obliqui. Cum igitur malum sit obliquatio a rectitudine boni, videtur quod Deo, qui omnia bona perfecte cognoscit, notitia boni non desit.

Respondeo dicendum, quod nescire dicitur dupliciter: uno modo metaphorice ad similitudinem nescientis se habere; et

sic ipsum reprobare Dei nescire dicitur, quia malos a gloria sua excludit; sicut aliquis ignotos a secretis suis excludit: et per oppositum Deus dicitur scire quae approbat: et sic verum est quod Deus dicitur nescire mala. Alio modo dicitur nescire proprie notitia rei carere, et per oppositum scire notitiam rei habere; et ita Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis, ut dicit Dionysius. Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum: nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata. Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate; sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni. Opponitur autem determinate bono quod est participatum in creaturis cui potest admisceri defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit ea quae ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus ipsorum. Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret nisi in communi.

Et ideo patet responsio ad primum: quia ex hoc quod Commentator ponit quod nihil nisi essentiam suam cognoscit, sequitur quod mala nescit; unde ibidem subdit, quod nescit mala esse; unde eodem modo quo alia a se cognoscit, et privationes ipsorum novit: non sicut primum cognitum, quia in intellectu suo non potest esse aliqua privatio; sed sicut secunda intellecta, ut ex praedictis, dist. 25, qu. 1, art. 2, patet.

Ad secundum dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod malum non cognoscitur a Deo per

similitudinem suam, sed per similitudinem boni: secundum enim quod Deus cognoscit essentiam suam cognoscit unamquamque rem quantum de sua bonitate participat, et in quo deficiat; et ita cognoscit malum, cum in defectu ratio mali consistat.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere per aliud id quod per se natum est cognosci est imperfectae cognitionis; sed malum per se nec causam nec voluntatem nec cognitionem habet, sed per bonum, ut dicit Dionysius: et ideo haec est perfecta cognitio mali, ut per bonum cognoscatur.

Articulus 3. Utrum res quae cognoscuntur a Deo sint in Deo

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod res quae a Deo cognoscuntur, in Deo non sint. Omne illud in quo est aliquid diversum ab eo, compositum est. Cum igitur Deus sit simplicissimus, videtur quod res quae sunt diversae ab eo, in ipso non sint.
2. Si dicas, quod non sunt in eo per essentiam, sed per sui similitudinem: contra. Unaquaeque res verius est ubi est per suam essentiam, quam ubi est per suam similitudinem: quia ibi non videtur esse nisi secundum quid. Si igitur res in Deo non sunt nisi secundum sui similitudinem, videtur quod verius et melius sint in seipsis quam in Deo: quod est contra Augustinum et Anselmum.
3. Praeterea, similitudo respondet ei cuius est similitudo. Sed res omnes non habent in se lucem et vitam. Cum igitur in Deo sint vita et lux, videtur quod non sint in Deo per similitudinem.
4. Praeterea, ubi est res secundum sui similitudinem, ibi non attribuitur sibi operatio propria sua: lapis enim in oculo non movetur deorsum. Sed Act. 17 dicitur, quod in ipso Deo vivimus, movemur et sumus. Ergo videtur quod non sumus in Deo per similitudinem tantum.
5. Praeterea, similitudines rerum in Dei scientia existentes, cum ad scientiam pertineant, filio appropriantur. Sed in ipso appropriatur in littera spiritui sancto: per ipsum filio, et ex ipso patri. Ergo videtur quod non dicantur res esse in Deo secundum similitudinem.

1. Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 3: quod factum est in ipso vita erat.

Respondeo dicendum, quod haec praepositio in secundum quod diversis adjungitur, diversas habitudines notat; ut cum dicitur esse in toto, vel esse in loco, et hujusmodi. Et ideo sciendum, quod aliud est esse in scientia Dei, et aliud in Deo esse et aliud esse in essentia divina. Scientia enim nominat cognitionem quamdam. Unde esse in scientia nihil aliud est quam per scientiam cognosci; et ideo omnia quae Deus scit, et bona et mala, in scientia ejus esse dicuntur. Sed essentia significatur per modum formae vel naturae; unde esse in essentia divina nihil aliud est quam subsistere in natura divina, vel esse idem naturae divinae; et ideo creaturae non possunt dici in essentia divina esse, sed tantum personae divinae et proprietates et attributa. Sed hoc nomen Deus significat rem subsistentem, cujus est esse et operari; unde esse in Deo potest intelligi dupliciter: vel quod est in esse ipsius, et sic creaturae non sunt in Deo; vel quod subjacet operi ejus, sicut dicimus opera, quorum domini sumus in nobis esse; et per modum illum omnia quae a Deo sunt, in eo esse dicuntur, non autem mala, quae ab ipso non sunt. Et ita patet quod tria praedicta se habent secundum quemdam ordinem. Quidquid enim est in essentia divina, est in Deo, quasi pertinens ad esse ipsius; sed non convertitur; sicut ea quae subjacent operi ejus, in ipso sunt, sed non in essentia ejus; et similiter quidquid est in Deo, est in scientia ejus; sed non convertitur, ut patet de malis.

Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil est diversum ab ipso; unde et creaturae, secundum hoc quod in Deo sunt, non sunt aliud a Deo: quia creaturae in Deo sunt causatrix essentia, ut dicit Anselmus; sunt enim in Deo per suam similitudinem: ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum quae a Deo sunt.

Ad secundum dicendum, quod esse creaturae potest quadrupliciter considerari: primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, prout est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo communiter, prout abstrahit ab omnibus his. Cum ergo dicitur quod creatura verius esse habet in Deo quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse respectu quarti: quia omnis comparatio est respectu communis; et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato. Si autem comparetur esse primum ad secundum respectu quarti, inveniuntur se habere secundum excedentia et excessa; esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima quod est accidentale; sed exceditur ab eo, secundum quod hoc est esse materiale, et illud intellectuale; et ita patet quod aliquando res verius esse habet ubi est per suam similitudinem quam in seipsa.

Ad tertium dicendum, quod similitudo rei quae est in anima, dupliciter consideratur: vel secundum quod est similitudo rei, et sic nihil attribuitur sibi nisi quod in re invenitur: aut secundum esse quod habet in anima, et sic attribuitur sibi intelligibilitas vel universalitas; sicut etiam patet in imagine corporali, cui convenit esse lapideum ex parte ejus in quo est, et non ex parte ejus cujus est similitudo. Similiter dico, quod similitudini rerum quae est in Deo, convenit esse vitam et lucem, non secundum hoc quod similitudo rei est, sed secundum quod est in Deo; et dicitur vita in quantum est principium operationis ad esse rerum; sicut etiam dicitur a philosopho, quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; sed in quantum est principium

cognitionis rerum, dicitur lux. Vel aliter potest dici, quod similitudo rei quae in anima est, dicitur vita in quantum est ut forma quaedam et perfectio intellectus; et lux, in quantum est principium intellectualis operationis: et per talem similitudinem dicuntur etiam in Deo res esse vita et lux: sunt enim in eo sicut artificiata in artifice per suas similitudines.

Ad quartum dicendum, quod esse et vivere et moveri, non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo, ut esse pertineat ad essentiam, vivere ad virtutem, et moveri ad operationem; vel vivere ad animam, moveri ad corpus, et esse ad utrumque: et sic res in propria natura existentes dicuntur esse in Deo, secundum quod esse earum a Deo continetur; et sic de aliis, scilicet de motu et vita.

Ad quintum dicendum, quod similitudo rei quae est in Deo non est accepta a re, sed est causa rei; unde quidquid est in eo per sui similitudinem, est in eo sicut in principio operante et conservante. Operatio autem et conservatio rerum a Deo completur per voluntatem et bonitatem ejus: quia voluntas inter tria, scilicet scientiam, potentiam, et voluntatem, proximius est ad opus: et ideo in ipso appropriatur spiritui sancto, qui procedit per modum voluntatis, et cui bonitas appropriatur; cum haec praepositio in dicat habitudinem ad continens et conservans. Sed per ipsum appropriatur filio; quia per denotat causam formalem; et ars, per quam sicut per formam operatur artifex, filio appropriatur. Ex ipso autem propter habitudinem principii, quam importat haec praepositio ex, appropriatur patri, qui est principium non de principio.

DISTINCTIO 36. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de ideis; et circa hoc tria quaeruntur. Et 1 an
ideae sint; 2 de pluralitate idearum; 3 utrum ideae omnium in
Deo sint.

Articulus 1. Quid nomine ideae importetur

1. Ad primum sic proceditur. Videtur ideas non esse. Sicut enim dicit philosophus, dicere ideas exemplaria esse vaniloquium est, et poeticas metaphoras dicere. Sed ideas exemplaria rerum dicimus. Ergo vanum est ideas dicere.

2. Praeterea, perfectius est agens quod non eget in sua actione ad exemplar respicere, quam quod exemplari indiget. Sed Deus est perfectum agens. Ergo non est sibi opus ideis, ad quarum exemplar faciat res; unde ibidem philosophus subdit: nam quid est opus ad ideas respicere?

3. Praeterea, secundum Augustinum, melius scitur res per essentiam suam quam per similitudinem suam. Sed Deus nobilissime cognoscit res. Ergo scit eas per essentias earum, et non per aliquas similitudines ideales rerum.

4. Praeterea, omnis cognitio quae est per medium, videtur esse collativa, et discursum habere de uno in aliud. Sed Deus cognoscit simplici intuitu sine discursu et collatione. Ergo videtur quod non cognoscat res mediantibus ideis.

1. Contra est quod dicit Augustinus: qui negat ideas esse, negat filium esse. Sed hoc est haereticum. Ergo et primum.

2. Praeterea, Commentator dicit in 11 Metaph. quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt in actu in primo motore. Sed nihil aliud dicimus ideas, nisi formas rerum in Deo existentes. Ergo verum est ideas esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut formae artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia,

aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non quidem in potentia passiva, sed activa; ita etiam formae materiales habent duplex esse, ut dicit Commentator in 11 Metaph.: unum in actu secundum quod in rebus sunt; et aliud in potentia activa secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et praecipue in primo motore, loco cujus nos in Deo dicimus. Unde apud omnes philosophos communiter dicitur quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis; et ideo formas rerum in Deo existentes ideas dicimus, quae sunt sicut formae operativae. Unde dicit Dionysius loquens de ideis: exemplaria dicimus substantificas rationes existentium in Deo uniformiter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium praedeterminativas et productivas. Per ideas tamen Deus non tantum practicam sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt. Idea enim dicitur ab eidos, quod est forma; unde nomen ideae, quantum ad proprietatem nominis, aequaliter se habet ad practicam et speculativam cognitionem; forma enim rei in intellectu existens, utriusque cognitionis principium est. Quamvis enim secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quae est principium practicae cognitionis, secundum quod ideas exempla rerum formas nominamus; tamen etiam principium speculativae cognitionis est, secundum quod ideas contemplantes formas rerum nominamus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Commentator in 11 Metaph., Plato et alii antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, tendebant in illud quod postmodum Aristoteles expressit, quamvis non pervenerint in ipsum: et ideo Plato ponens ideas, ad hoc tendebat, secundum quod et Aristoteles posuit, scilicet eas esse in intellectu divino; unde hoc

improbare philosophus non intendit; sed secundum modum quo Plato posuit formas naturales per se existentes sine materia esse.

Ad secundum dicendum, quod si Deus indigeret respicere in aliquod exemplar extra se, esset imperfectum agens; sed hoc non contingit, si essentia sua exemplar omnium rerum ponatur: quia sic intuendo essentiam suam, omnia producit.

Ad tertium dicendum, quod oportet illud per quod est cognitio rei, esse unitum cognoscenti; unde essentia rerum creatarum, cum sit separata a Deo, non potest esse medium cognoscendi ipsas res a Deo; sed cognoscit eas nobiliori medio, scilicet per essentiam suam; et ideo perfectius cognoscit et nobiliori modo; quia sic nihil nisi essentia ejus est principium suae cognitionis. Oporteret enim quod esset aliud, si per essentiam rerum quasi per medium cognosceret res, cum medium cognoscendi sit cognitionis principium.

Ad quartum dicendum, quod cognitio discursiva est quando ex prius notis in ignotum devenitur, et non quando per similitudinem rei apprehenditur res ipsa: quia sic etiam oculus videns lapidem, habet cognitionem collativam de ipso: et ideo quamvis Deus sciat res per similitudinem quae in ipso est, sicut per medium, et quamvis cognoscat etiam ordinem rerum, non tamen habet discursivam scientiam, quia omnia simul intuetur.

Articulus 2. Utrum ideae sint plures

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim dicitur similitudo, per quam cognoscitur res. Sed sicut supra habitum est, Deus cognoscit omnia per essentiam suam. Cum igitur essentia sua sit una, videtur quod idea sit tantum una.

2. Si dicas, quod sunt plures propter respectus diversos ad res; contra. Relationes quae sunt Dei ad creaturam, sunt realiter in creaturis, et non in Deo. Creaturae autem non fuerunt ab aeterno: ergo nec relationes Dei ad creaturam. Ergo ideae non fuerunt plures ab aeterno. Sed Deus non alio modo cognoscit res factas quam antequam faceret, ut habitum est ex verbis Augustini. Ergo modo non cognoscit res per plures ideas, sed per unam tantum.

3. Praeterea, ut dictum est, idea se habet ad rem cuius est, sicut forma artis, quae est in mente artificis, ad artificiatum. Sed diversitas artificiatorum provenit ex pluralitate formarum quae sunt in mente artificis, et non e contrario. Ergo videtur quod nec diversitas rerum possit inducere pluralitatem idearum.

4. Praeterea, sicut idea dicitur relative ad ideatum, ita et scientia dicitur per respectum ad scibile. Sed quamvis sint plura scita a Deo, tamen est una ejus scientia. Ergo rerum omnium quae ab ipso producuntur, est una tantum idea.

1. Sed contra, illud in quo non est pluralitas aliqua, non potest pluraliter consignificari. Sed Augustinus, pluraliter ideas nominat, dicens, quod ideae sunt rationes rerum stabiles, in mente divina existentes; et cum ipsae nec oriantur nec intereant, secundum eas tamen fit omne quod interit et oritur.

Ergo ideae sunt plures.

2. Praeterea, secundum Damascenum, differentia est causa numeri. Sed, secundum Augustinum, Deus alia ratione creavit hominem et equum. Ergo videtur quod sint plures rationes ideales rerum in Deo.

Respondeo dicendum, quod cum Deus de singulis rebus propriam cognitionem habeat, oportet quod essentia sua sit similitudo singularium rerum, secundum quod diversae res diversimode et particulariter ipsam imitantur secundum suam capacitatem, quamvis ipsa se totam imitabilem praebeat; sed quod perfecte non imitantur eam creaturae, sed difformiter, hoc est ex earum diversitate et defectu, ut dicit Dionysius. Unde cum hoc nomen idea nominet essentiam divinam secundum quod est exemplar imitatum a creatura, divina essentia erit propria idea istius rei secundum determinatum imitationis modum. Et quia alio modo imitantur eam diversae creaturae, ideo dicitur quod est alia idea vel ratio qua creatur homo et equus; et exinde sequitur quod secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, sit pluralitas in ideis, quamvis essentia imitata sit una: verbi gratia, sicut ex praedictis, dist. 2, quaest. 1, art. 3, patet, quidquid perfectionis in rebus est, hoc totum Deo secundum unum et idem indivisibile convenit, scilicet esse, vivere et intelligere et omnia hujusmodi. Cum autem omnes creaturae imitentur ipsam essentiam quantum ad esse, non tamen omnes quantum ad vivere: nec iterum illa quae imitantur ipsam quantum ad esse, eodem modo esse participant, cum quaedam aliis nobiliter esse possideant: et ex hoc efficitur alius respectus essentiae divinae ad ea quae habent tantum esse et ad ea quae habent esse et vivere, et similiter ad ea quae diversimode esse habent; et ex hoc sunt plures rationes ideales, secundum quod Deus intelligit essentiam suam ut imitabilem

per hunc vel per illum modum. Ipsae enim rationes imitationis intellectae, seu modi, sunt ideae; idea enim, ut ex dictis patet, art. praeced., nominat formam ut intellectam, et non prout est in natura intelligentis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem; unde secundum quod est multiplex imitabilitas in essentia divina, propter plenitudinem suae perfectionis, est pluralitas idearum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis relationes quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt; intellectum autem dico non tantum humanum sed etiam angelicum et divinum; et ideo quamvis creaturae ab aeterno non fuerint, tamen intellectus divinus ab aeterno fuit intelligens essentiam suam diversimode a creaturis imitabilem; et propter hoc fuit ab aeterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura ipsius. Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pluralitas idearum attendatur secundum respectus ad res; non tamen pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed e contrario; non enim quia res diversimode imitatur divinam essentiam, ideo intellectus ejus intuetur eam diversimode imitabilem, sed potius e contrario. Intellectus enim divinus est causa rerum; distinctio autem idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis.

Ad quartum dicendum, quod essentia divina una est, et

respectus plures; et ideo illud quod nominat tantum essentiam, non potest pluraliter significari; sicut est scientia, quae tenet se magis ex parte scientis, ut forma ipsius. Ratio autem se tenet magis ex parte rei, ut consignificari et significari pluraliter possit; dicimus enim rationes plures. Idea autem quasi medio modo se habet; quia essentiam et rationem imitationis, quae est secundum respectum, importat; et ideo etsi inveniatur in nomine ideae consignificata pluralitas, ut cum pluraliter profertur, raro tamen aut nunquam invenitur significata per additionem termini numeralis, ut sic dicantur plures ideae; pluralitas enim exprimitur magis significando quam consignificando.

Articulus 3. Utrum in Deo sint ideae omnium quae cognoscit

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, ideae in ipso sint. Mala enim cognoscit Deus. Sed mali idea in ipso esse non potest, cum idea imitationem importet. Unumquodque autem per hoc malum est quod ab imitatione Dei recedit. Ergo non omnium rerum ideae sunt in Deo, cum plures malae sint.

2. Praeterea, idea nominat formam; dicitur enim ab eidos, quod est forma. Sed materiae primae non est aliqua forma, sicut nec primus actus, qui est Deus, habet aliquam materiam; alias neutrum esset primum. Ergo non omnium est idea in Deo.

3. Praeterea, Deus non tantum cognoscit universalialia, sed etiam particularia. Sed particularium in quantum hujusmodi, non videtur esse idea, cum omnia singularia unius speciei in forma conveniant. Ergo non omnium cognitorum a Deo est idea.

4. Praeterea, idea non est nisi alicujus quod eam per imitationem participat. Sed accidentia cum non sint per se subsistentia, nihil participant; sed ipsa sunt participationes quaedam. Ergo cum accidentia sint cognita a Deo sicut substantiae, videtur quod non omnium cognitorum a Deo sit idea.

1. Sed contra, omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente. Sed species rerum in Deo existentes, ideae dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipso est.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex auctoritate Dionysii

inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et determinativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producat, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producit, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur; quia, ut probat philosophus, simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producit, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnis res a Deo producat, oportet omnium rerum ideas in ipso esse.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum malum, nihil est, cum sit privatio quaedam, sicut caecitas; et ideo rei malae idea quidem in Deo est, non inquantum mala est, sed inquantum res est; et ipsum malum per oppositum bonum cognoscitur a Deo, a quo res privationi subjecta deficit.

Ad secundum dicendum, quod cum materia prima a Deo sit, oportet ideam ejus aequaliter in Deo esse; et sicut attribuitur sibi esse, ita attribuitur sibi idea in Deo: quia omne esse, inquantum perfectum est, exemplariter ductum est ab esse divino. Esse autem perfectum, materiae non convenit in se, sed solum secundum quod est in composito; in se vero habet esse imperfectum secundum ultimum gradum essendi, qui est esse in potentia; et ideo perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito, quia sic sibi a Deo esse perfectum confertur; in se vero considerata, habet in Deo imperfectam rationem ideae; hoc est dictu, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo. Et ideo compositum, secundum rationem suae formae, habet

perfecte ideam in Deo, materia vero imperfecte, sed privatio nullo modo.

Ad tertium dicendum, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia est ratio Petri et Martini in Deo, sicut alia ratio hominis et equi. Sed tamen diversitas hominis et equi est secundum formam, cui perfecte respondet idea: sed distinctio singularium unius speciei essentialis, est secundum materiam, quae non perfecte habet ideam; et ideo perfectior est distinctio rationum respondentium diversis speciebus quam diversis individuis; ita tamen quod imperfectio referatur ad res imitantes, et non ad essentiam divinam quam imitantur.

Ad quartum dicendum, quod accidentia etiam perfectum esse non habent; unde deficiunt a perfectione ideae: propter quod etiam Plato non posuit ideas accidentium, sed substantiarum tantum, ut 1 Metaph. dicitur. Tamen secundum quod esse habent per imitationem divinae essentiae, sic essentia divina est eorum idea. Et sic patent omnia objecta, et etiam dicta in littera.

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 1

Prooemium

Ostenso quomodo res sint in Deo, hic ex incidenti ostendit quomodo Deus sit in rebus; et dividitur in partes duas: in prima ostendit Deum esse ubique et in omnibus rebus; in secunda parte removet a Deo quaedam quae creaturas in loco existentes consequuntur, ibi: cumque natura divina veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora. Prima in duas: in prima ponit modos quibus Deus in rebus esse dicitur; in secunda inquit rationes illorum modorum, ibi: quomodo autem Deus habitet in nobis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt. Circa primum duo facit: primo enumerat modos; secundo auctoritatibus confirmat, ibi: ne autem ista (...) falsitatis arguere aliqui praesumant; sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Et primo confirmat modum quo est communiter in omnibus creaturis; secundo modum quo specialiter est in sanctis, ibi: in sanctis vero etiam habitat. Modus autem quo specialissime est in homine Christo, pertinet ad tertium librum; et ideo eum praetermittit. Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt. Hic ostendit rationes dictorum modorum: et primo quantum ad modum quo specialiter in sanctis est; secundo quantum ad modum communem quo est in omnibus creaturis, ibi: ex praedictis patet quod Deus ubique totus est per essentiam. Et circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit quasdam dubitationes, ibi: si autem quaeris, ubi habitabat Deus antequam sancti essent, dicimus quia in se habitabat. Et sunt tres per ordinem inductae, ut patet in littera. Ex praedictis

patet quod Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam. Hic inquit rationem quantum ad modum communem; et circa hoc tria facit: primo ostendit modi illius incomprehensibilitatem; secundo redarguit quorumdam insufficientem assignationem, ibi: quidam tamen immensa ingenio suo metiri praesumentes, hoc ita forte intelligendum tradiderunt; tertio excludit erroneam quaestionem, ibi: solet etiam ab eisdem quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus. Ubi duo facit: primo excludit objectionem; secundo destruit positionem, ibi: postremo respondeant quid potius de Deo respondendum existiment. Hic est duplex quaestio. Primo quomodo Deus in omnibus rebus sit. Secundo quomodo ubique sit. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum Deus sit in omnibus rebus; 2 de diversitate modorum quibus in rebus esse dicitur.

Articulus 1. Utrum Deus sit in rebus

1. Ad primum igitur sic proceditur. Videtur quod Deus in rebus non sit. Inter causas enim illae solae rei intrinsecae sunt quae partes ejus sunt, ut materia et forma; non autem agens et finis. Sed Deus non est causa rerum ut veniens in constitutionem ipsarum; quia regit omnes res, praeterquam commisceatur cum eis, ut dicitur Lib. de causis. Ergo Deus in rebus creatis non est.

2. Praeterea, nobilius agens est hoc quod potest producere effectum in absentia sua, quam quod non potest hoc facere nisi per suam praesentiam. Deus autem est nobilissimum agens. Cum igitur inveniantur quaedam agentia et secundum voluntatem et secundum naturam, quae in absentia sui producunt effectus; sicut sol in caelo existens, efficit calorem in terra per emissionem virtutis suae, et rex aliquis per imperium suum multa efficit ubi ipse non est praesens; videtur quod multo fortius Deus in absentia sui possit effectum producere; et ita non oportet quod sit in rebus quas condidit.

3. Praeterea, quanto aliquod agens nobilius est, tanto nobiliorem effectum producere potest. Sed perfectius est quod potest per se conservari in esse absente sua causa quam quod non potest, sicut figura perfectius est in cera in qua manet etiam sigillo amoto, quam in aqua ubi non manet in absentia imprimantis. Cum igitur Deus sit perfectissimus agens, videtur quod rebus quas condidit, contulerit hoc ut etiam in absentia suae causae conservari possint in esse; et ita ad conservationem rerum non exigitur quod Deus in rebus sit.

4. Praeterea, impossibile est quod duo agentia immediate operentur eandem rem, ita quod utrumque illorum perfecte

operetur; quia ad unum operatum terminatur una operatio, quae exit ab uno operante. Sed singulae res habent operationes proprias, ut dicit Damascenus, quibus suos effectus peragunt. Ergo videtur quod Deus non immediate sit operans quidquid in rebus efficitur; et ita videtur quod non in omnibus rebus sit.

5. Praeterea, Daemones res quaedam sunt. Sed absurdissime dicitur Deus in Daemonibus esse. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

1. Sed contra, Hierem. 23, 24: numquid non caelum et terram ego impleo? Sed per caelum et terram intelligitur omnis creatura, ut patet ex principio Genesis. Ergo Deus in omnibus creaturis est.

2. Hoc etiam videtur per hoc quod habetur ad Hebr. 1, 3: portans omnia verbo virtutis suae. Non autem potest conservare res, nisi sit praesens eis. Ergo videtur quod in omnibus rebus sit.

Respondeo dicendum, quod Deus essentialiter in omnibus rebus est, non tamen ita quod rebus commisceatur, quasi pars alicujus rei. Ad cujus evidentiam oportet tria prae notare. Primo, quod movens et motum, agens et patiens, et operans et operatum, oportet simul esse, ut in 7 Physic. probatur. Sed hoc diversimode contingit in corporalibus et spiritualibus. Quia enim corpus per essentiam suam, quae circumlimitata est terminis quantitatis, determinatum est ad situm aliquem, non potest esse quod corpus movens et motum sint in eodem situ; unde oportet quod simul sint per contactum; et sic virtute sua immutat corpus quod immediate sibi conjungitur, quod etiam immutatum aliud immutare potest, usque ad aliquem terminum. Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino absoluta est a quantitate et situ, ac per hoc loco, non est

distincta ab eo quod movet per locum vel situm; sed ubi est quod movetur, ibi est ipsum movens; sicut anima est in corpore, et sicut virtus movens caelum dicitur esse in dextra parte orbis quem movet; unde incipit motus, ut habetur in 8 Physic. Secundum est, quod esse cujuslibet rei et cujuslibet partis ejus est immediate a Deo, eo quod non ponimus, secundum fidem, aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse. Tertium est, quod illud quod est causa esse, non potest cessare ab operatione qua esse datur, quin ipsa res etiam esse cesset. Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Unde, secundum ipsum, qualibet causa efficiente remota, removetur effectus suus, sed non esse rei; et ideo remoto aedificatore, non tollitur esse domus, cujus causa est gravitas lapidum quae manet; sed fieri domus cujus causa erat; et similiter remota causa essendi, tollitur esse. Unde dicit Gregorius, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret. Unde oportet quod operatio ipsius, qua dat esse, non sit intercisa, sed continua; unde dicitur Joan. 5, 17: pater meus usque modo operatur, et ego operor. Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere nec durare posset, nisi per operationem Dei, per quam suo operi conjungitur ut in eo sit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis essentia divina non sit intrinseca rei quasi pars veniens in constitutionem ejus; tamen est intra rem quasi operans et agens esse uniuscujusque rei; et hoc oportet in omni agente incorporeo, ut ex praedictis patet, dist. 8, quaest. 1, art. 2.

Ad secundum dicendum, quod illud quod agit per suam absentiam, non est causa proxima ejus quod fit, sed remota;

virtus enim solis primo imprimitur in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps usque ad ultimum; et haec virtus est lumen ejus per quod agit in his inferioribus, ut Avicenna, Lib. cit., cap. 2, dicit. Similiter patet quod rex praecipiens est causa prima: sed exequens praeceptum est causa proxima et conjuncta. Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex praedictis, in corp. art., patet, esse rei non potest conservari sine causa essendi, sicut nec motus sine causa movente. Unde si sine aliquo agente esse rei conservetur, illud agens non erit causa essendi, sed fieri tantum, sicut sigillum est causa figurae in cera; unde remoto sigillo remanet figura, sicut etiam de aedificatore dictum est; et hoc est agens imperfectum; unde ratio procedit ex falsis.

Ad quartum dicendum, quod respectu ejusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo; sed diversimode potest; quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo; in ipsum agentem, et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima; quod sic patet in terminis. Sint a, b, c, tres causae ordinatae, ita quod c sit ultima, quae exercet operationem; constat tunc quod c exercet operationem per virtutem suam; et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem b, et ulterius per virtutem a. Unde si quaeratur quare c operatur, respondetur per virtutem suam; et quare per virtutem suam; propter virtutem b; et sic quousque reducatur in virtutem causae primae in quam docet philosophus quaestiones resolvere in posterioribus, et in 2 Physic. Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium

operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in aliis causis non contingit, quamvis singulae res proprias operationes habeant quibus producant suos effectus.

Ad quintum dicendum, quod non est concedendum simpliciter quod Deus sit in Daemone, duabus de causis. Primo, quia Daemon non nominat naturam tantum, sed naturam deformatam; cuius deformitatis Deus non est operator. Secundo, quia Daemon nominat naturam intellectualem; unde cum dicitur, Deus est in Daemone, intelligitur per modum quo natura intellectualis ejus est capax, scilicet per gratiam. Unde nec de homine peccatore simpliciter dicimus, Deus est in isto homine; nisi addatur, in quantum est creatura, vel per essentiam et praesentiam et potentiam; quo addito, dicitur etiam Deus in Daemone esse.

**Articulus 2. Utrum Deus sit in omnibus
per potentiam, praesentiam et essentiam; in sanctis
per gratiam, in Christo per esse**

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur modi isti, quibus Deus in rebus esse dicitur. Cum enim dicimus Deum esse in rebus, significamus qualiter Deus ad res se habeat. Sed Deus uno modo se habet ad omnia, quamvis non omnia uno modo ad ipsum se habeant, ut dicit Dionysius. Ergo videtur quod non debeat esse nisi unus modus existendi Deum in rebus.

2. Si dicas, quod isti modi diversificantur secundum diversas habitudines creaturae ad Deum. Contra, quilibet effectus in creatura causat aliquam habitudinem creaturae ad Deum. Sed quasi infiniti sunt effectus Dei in creaturis. Ergo infinitis modis dicitur Deus esse in creaturis, et non quinque tantum.

3. Praeterea, ea secundum quae diversimode creaturae ad Deum referuntur, non inveniuntur in omnibus creaturis. Sed quidam istorum modorum conveniunt omni creaturae, scilicet per essentiam, praesentiam et potentiam. Ergo videtur quod modi isti non differant secundum diversam habitudinem creaturae ad Deum.

4. Si dicas, quod distinguuntur secundum diversas rationes attributorum. Contra, non plus differt potentia ab essentia, quam scientia et voluntas. Sed esse in rebus per essentiam et potentiam constituit duos modos. Ergo et similiter diversificabuntur secundum omnia attributa.

1. In contrarium est quod in littera dicitur, et auctoritatibus confirmatur.

Respondeo dicendum, quod distinctio istorum modorum partim sumitur ex parte creaturae, partim ex parte Dei. Ex parte creaturae, inquantum diverso modo ordinatur in Deum et conjungitur ei, non diversitate rationis tantum, sed realiter. Cum enim Deus in rebus esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis vel applicationis modus, ibi sit diversus modus essendi. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo secundum similitudinem tantum, inquantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam: et ista conjunctio invenitur in omnibus creaturis divinam bonitatem assimilantibus: et sic erit modus communis quo Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratum, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati: et sic est alius modus quo Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio creatura attingit ad ipsum Deum non solum secundum operationem, sed etiam secundum esse: non quidem prout esse est actus essentiae, quia creatura non potest transire in naturam divinam: sed secundum quod est actus hypostasis vel personae, in cujus unionem creatura assumpta est: et sic est ultimus modus quo Deus est in Christo per unionem. Ex parte autem Dei non invenitur diversitas in re, sed ratione tantum, secundum quod distinguitur in ipso essentia, virtus et operatio. Essentia autem ejus cum sit absoluta ab omni creatura, non est in creatura nisi inquantum applicatur sibi per operationem: et secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam, secundum quod oportet operans operato aliquo modo praesens esse; et quia operatio non deserit virtutem divinam a qua exit,

ideo dicitur esse in re per potentiam; et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur ut in re etiam per essentiam sit.

Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de unitate et diversitate secundum rem, sic Deus uno modo se habet ad res: sed quia res diversimode se habent ad ipsum, contingit Deum significari in diversa habitudine ad res, in quantum relationes fundatae in creaturis reliquerunt diversas habitudines secundum rationem in Deo. Si autem consideretur unitas et distinctio secundum rationem tantum, sic Deus pluribus modis se habet ad res, ut sciens, ut potens, et sic de aliis.

Ad secundum dicendum, quod divisio essentialis semper est per differentias quae per se dividunt aliquod commune; sicut habens pedes, per se dividitur per bipes et quadrupes; non autem per album et nigrum. Similiter dico, quod Deum esse in creaturis per se dividitur secundum diversos modos quibus creaturae attingunt Deum: et haec est divisio essentialis et formalis. Sed si accipiantur diversi effectus in creaturis per se, in quibus est Deus per naturales effectus tantum, non inveniatur nisi unus modus attingendi Deum; et ideo non est divisio nisi per accidens et materialis, quae ab omni arte praetermittitur.

Ad tertium dicendum, quod illi tres modi non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus: et ideo omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam, est per essentiam, praesentiam et potentiam.

Ad quartum dicendum, quod divina attributa non considerantur nisi secundum triplicem ordinem ad res: vel secundum operationem, vel secundum virtutem, vel secundum

essentiam; et ideo non sunt nisi tres modi essendi in rebus, qui sumuntur secundum diversum ordinem comparationis Dei ad res.

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur, quomodo Deus ubique esse dicatur: et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Deus sit ubique; 2 utrum hoc sibi soli conveniat; 3 utrum conveniat sibi ab aeterno.

Articulus 1. Utrum Deus sit ubique

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat in omni loco esse. Sed, sicut dicit Anselmus, si usus admitteret, magis dicendus esset Deus cum omni loco quam in omni loco. Ergo videtur quod Deus non proprie dicatur ubique esse.

2. Praeterea, sicut tempus nominat mensuram quamdam, sic et locus. Sed secundum philosophum, esse in tempore est quadam parte temporis mensurari. Ergo esse in loco significat loco mensurari. Sed Deus est immensus. Ergo non est in loco.

3. Item, potest objici ex auctoritate Anselmi qui dicit, quod omne quod est in loco et tempore, sequitur leges loci et temporis.

4. Praeterea, sicut se habent successiva ad tempus, ita se habent permanentia ad locum. Sed in successivis unum indivisibile et una indivisibilis operatio non potest esse diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile permanens potest esse in diversis locis. Sed Deus est indivisibilis: ergo non est ubique.

5. Praeterea, nulla conditio corporalis Deo potest convenire nisi metaphorice. Sed esse in loco est conditio corporis naturalis, adeo quod etiam corporibus metaphoricis non datur locus nisi similitudinarie, ut dicit philosophus. Ergo multo fortius Deo non convenit nisi metaphorice in loco esse vel ubique.

1. Sed contra, Deus est in omnibus rebus, ut supra, art. praeced., dictum est. Sed locus quilibet res aliqua est. Ergo Deus in omni loco est: ergo ubique.

Respondeo dicendum, quod esse in aliquo diversimode convenit spiritualibus et corporalibus: quia corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum est in vase; sed spiritualis substantia est in aliquo ut continens et conservans. Cujus ratio est, quia corporale per essentiam suam, quae circumlimitata est quantitatis terminis, determinatum est ad locum, et per consequens virtus et operatio ejus in loco est; sed spiritualis substantia quae omnino absoluta a situ et quantitate est, habet essentiam non omnino circumlimitatam loco. Unde non est in loco nisi per operationem; et per consequens virtus et essentia ejus in loco est. Dicendum est ergo, quod si esse in hoc loco sumatur secundum quod corpus in loco esse dicitur; sic non convenit Deo esse ubique nisi metaphorice; quia implet locum sicut corpus locatum, non quidem distantia dimensionum, sed causalitate effectuum. Si autem accipiatur esse in loco per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur; sic propriissime Deo in loco esse convenit, et ubique: et non quidem ut mensuratum loco, sed ut dans loco naturam locandi et continendi; sicut dicitur esse in homine in quantum dat homini naturam humanitatis: et in qualibet re esse dicitur in quantum dat rebus proprium esse et naturam.

Et per hoc patet responsio ad duo prima et ad auctoritatem Anselmi, et etiam ad quintum, quae procedunt secundum modum quo corpus in loco esse dicitur.

Ad quartum dicendum, quod indivisibile secundum successionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a successione, ut indivisibile negative sumatur, sicut aeternitas: et tale indivisibile potest esse in diversis temporibus, immo in omni tempore; quia nunc aeternitatis invariatur adest omnibus partibus temporis. Vel illud quod est successionis terminus, ut instans temporis, et quidquid per

illud instans mensuratur; et hoc non potest esse in pluribus temporibus. Similiter indivisibile secundum dimensionem dicitur dupliciter. Vel illud quod omnino absolutum est a dimensione, sicut substantia spiritualis; et hoc non est inconueniens in omnibus vel pluribus locis esse. Vel quod est terminus dimensionis, ut punctus: et hoc, quia determinatum est ad situm, non potest in pluribus locis esse; et ideo, relicta imaginatione, indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei vel Angeli vel animae, vel etiam materiae, sicut indivisibilitas puncti non cogitetur: quia, ut dicit Boetius, oportet in intellectualibus non deduci ad imaginationem.

Articulus 2. Utrum esse ubique soli Deo conveniat

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non soli Deo conveniat. Ponere enim materiam primam esse Deum, vel etiam ens universale, ut quidam posuerunt, est haeticum. Sed universale est ubique et semper, secundum philosophum, et similiter materia prima, quae est in omni corpore, quo omnis locus impletur, cum nihil sit vacuum, ut philosophi probant. Ergo esse ubique non tantum Deo convenit.

2. Praeterea, in omnibus numeratis est aliquis numerus. Sed omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus collectus est in toto universo, et ita est ubique.

3. Praeterea, secundum Augustinum anima tota est in singulis partibus. Sed potuisset Deus tantum creare unum corpus animatum. Ergo anima ejus ubique esset. Sed quod soli Deo convenit, nulli creaturae communicatur. Ergo esse ubique non convenit soli Deo.

1. Sed contra, Ambrosius in littera probat spiritum sanctum esse Deum quia ubique est. Sed probatio nihil valeret, nisi esse ubique soli Deo conveniret. Ergo esse ubique soli Deo convenit.

Respondeo dicendum, quod esse ubique si per se sumatur, soli Deo convenit nec alicui creaturae communicabile est; sed per accidens potest alicui convenire. Hoc autem accidens potest dupliciter considerari: vel ex parte ejus quod in loco est; vel ex parte loci. Si ex parte ejus quod in loco est, sic cum per accidens vel per posterius conveniat toti quod attribuitur sibi ratione suae partis, constat quod illud quod secundum diversas suas partes est in diversis locis, non primo et per se est in illis; immo est in uno loco tantum. Unde si esset unum corpus

infinite, illud esset ubique per accidens, secundum quod diceretur esse ubi sunt suae partes; et non per se, quia ipsum non esset per se ubi est sua pars. Si ex parte loci, tunc accidit alicui ubique esse, eo quod non est alius locus quam ille in quo est; sed si fuerint multa alia loca, non esset ubique; sicut si ponatur unus tantum locus in quo unus homo est. Deo autem per se convenit ubique esse: quia ipse totus est in quolibet loco; et infinitis aliis locis existentibus, in omnibus esset; et hoc non est communicabile alicui creaturae nisi communicaretur sibi esse virtutis infinite.

Et per hoc patet responsio ad ea quae objecta sunt; quia omnibus illis convenit esse ubique per accidens, vel quia secundum diversas partes sunt, vel quia plura loca non sunt, vel quia secundum unum esse non sunt in pluribus, sicut universale et praeterea illa quae secundum aliud et aliud esse sunt in diversis. Numerus vero per se non est in loco; et tamen secundum quod in loco est, non est totus in uno loco, sed in diversis secundum diversas partes.

Articulus 3. Utrum esse ubique conveniat Deo ab aeterno

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse ubique ab aeterno Deo conveniat. Primo per hoc quod in littera dicitur ab Ambrosio, quia in omnibus et ubique semper est, quod est divinitatis proprium. Sed quod est semper, est aeternum. Ergo esse ubique Deo ab aeterno convenit.

2. Praeterea, sicut ubique est distributivum loci, ita semper est distributivum temporis. Sed Deus ab aeterno est semper, etiam temporibus non existentibus. Ergo et ab aeterno est ubique, etiam locis non existentibus.

3. Praeterea, esse Deum in rebus coordinatur hic a Magistro ei quod est esse res in Deo. Sed res ab aeterno fuerunt in Deo, qui aeternam scientiam de rebus habet. Ergo et Deus ab aeterno est in rebus, et ubique.

1. Sed contra, in quocumque est aliquid, illud oportet esse; quia in nihilo nihil omnino est. Sed neque locus neque aliqua res ab aeterno fuerunt. Ergo neque Deo ab aeterno convenit ubique, vel in rebus, esse.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus est ubique, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam, fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut dominus et creator et hujusmodi; quia hujusmodi relationes actuales sunt, et exigunt actu esse utrumque extremorum. Sicut ergo non dicitur operari in rebus ab aeterno, ita nec esse in rebus, quia hoc operationem ipsius

designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius accipit semper Deum esse ubique, creaturis existentibus; illud enim quod ex parte Dei est, semper est, in quo nihil est novum; sed defectus est ex parte creaturae, quae non semper fuit; unde non potest significari in habitudine ad creaturam ab aeterno, ut operans circa eam.

Ad secundum dicendum, quod semper de virtute vocabuli importat indeficientiam quamdam, quam aeternitas totam simul habet, sed tempus per successionem diversorum eam sortitur; et ideo semper potest importare indeficientiam quae est per successionem continuam; et sic est distributivum temporum, nec ab aeterno convenit: quia successio et tempus ab aeterno non fuit. Vel potest dicere indeficientiam aeternitatis; et sic ab aeterno convenit. Sed ubique in ratione sua includit locum; et ideo similis ratio non est utrobique: ubi enim est in loco esse, et ubique in omni loco.

Ad tertium dicendum, quod sicut motus rationem ex termino accipit, ita et relatio. Cum autem dicitur Deus esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas secundum egressum divinae operationis in eas, quia aeternae non sunt, nec esse in eis aeternum esse potest. Sed cum dicitur res esse in Deo, importatur relatio creaturae ad Deum, non secundum exitum ab ipso, sed magis secundum adunationem creaturarum ad principium; et quia principium est aeternum, ideo etiam et scire aeternum, et res ab aeterno in Deo. Deus enim est in rebus temporaliter per modum rerum, sed res ab aeterno in Deo per modum Dei; quia omne quod in altero est, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui.

EXPOSITIO TEXTUS

Ita Deus, cum sit in omnibus essentialiter et totus, plenius est in illis quos inhabitat. Quaeritur ratio hujus differentiae. Et dicendum, quod aliae creaturae, quamvis consequantur divinam similitudinem per operationem ipsius Dei, non tamen attingunt ad ipsum Deum secundum suppositum; et ideo quamvis Deus in eis sit, non tamen ipsae cum Deo sunt. Sed creatura rationalis per gratiam attingit ad ipsum Deum, secundum quod ipsum amat et cognoscit; et ideo cum eo esse dicitur; et eadem ratione dicitur capax Dei, sicut suae perfectionis, per modum objecti; et propter hoc etiam dicitur templum Dei, et inhabitari a Deo. Sicut multa de Deo intelligimus quae loqui penitus non valemus; ita multa loquimur quae intelligere non sumus idonei. Ratio hujus diversitatis haec est, quia causa semper excedit causatum. In quibusdam autem locutio causat intellectum, sicut in his quae per disciplinam discuntur; unde contingit quod intellectus addiscentis non pertingit ad virtutem locutionis; et tunc potest loqui ea quae audit sed non intelligit; et similiter est in his quae pure sunt fidei, quae intellectum humanum excedunt; fides autem ex auditu est, Rom. 10. Quandoque autem intellectus est causa locutionis, sicut in his quae per inventionem sciuntur; unde in his intellectus locutionem excedit, ut multa intelligantur quae proferri non valent. Non quod Dei essentia proprie sit in omni loco. In hoc defecerunt, quia acceperunt esse in loco per modum quo corpus in loco est; et ideo dicebant, quod essentia Dei non proprie est in loco, sed dicitur esse per essentiam, in quantum omnis essentia ab eo est, et in quantum ipse per virtutem essentiae suae operatur. Sed hoc non sufficit; sed oportet addere quae supra dicta sunt, art. praec. Solet etiam ab eis quaeri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus. Ista quaestio stulta est:

quia non oportet quod omne tangens immutetur ab eo quod tangitur, nisi in his quae agunt et patiuntur ab invicem, ut in 1 de generatione dicitur; et haec sunt quae in materia conveniunt; unde orbis lunae non immutatur ab igne contingente; et ideo stultum est dicere, quod essentia divina inquinatur rebus immundis, quibus per operationem applicatur.

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 3

Prooemium

Ostenso quod Deus est ubique, hic excludit a Deo duo quae creaturam consequuntur in loco existentem, scilicet localitatem et motum; et dividitur in partes tres: in prima parte proponit quod intendit, scilicet divinam essentiam neque moveri neque localem esse; in secunda ostendit haec duo omni creaturae convenire, ibi: duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale, in tertia probat utrumque a Deo removeri, ibi: fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse. Secunda pars in duas: in prima ostendit localitatem omni creaturae convenire, vel per circumscriptionem et definitionem, sicut corpori; vel per definitionem tantum, sicut spiritui. Ostendit etiam corpori duplicem motum convenire, scilicet per tempus et locum; spiritui vero alterum, scilicet motum per tempus; in secunda inquit, utrum etiam motus per locum spiritui conveniat, ibi: de mutatione vero loci magna inter conquirentes disceptatio versatur; et circa hoc tria facit: in prima ponit aliorum opinionem, et eorum rationem; in secunda determinat illam rationem, ibi: sed ut supra diximus, dupliciter dicitur res esse localis; tertio ponit opinionem suam, et confirmat eam, ibi: sunt ergo spiritus creati in loco. Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse. Hic probat duo praedicta a Deo removeri; et circa hoc tria facit: primo ostendit propositum per auctoritates; secundo movet objectionem et solvit, ibi: ad hoc autem solet opponi sic; tertio epilogat ea quae dixerat, ibi: jam sufficienter demonstratum esse videtur, quomodo omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus. Hic etiam duplex est quaestio. Prima de loco Angeli. Secunda de

motu ipsius; quia de immutabilitate Dei, et qualiter ipse ubique est, supra, quaest. 2, art. 1, hujus dist., expeditum est; de motu autem et loco corporum non pertinet ad theologum tractare sed ad naturalem. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Angelus sit in loco; 2 utrum unus Angelus possit esse in pluribus locis simul; 3 utrum plures Angeli possint esse in uno loco.

Articulus 1. Utrum Angelus sit in loco

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius: communis est animi conceptio apud omnes sapientes incorporalia in loco non esse. Sed Angeli sunt incorporei et immateriales, ut Dionysius dicit. Ergo Angeli non sunt in loco.

2. Praeterea, ei quod omnino absolutum est a situ et dimensione, non debetur locus nisi per accidens, sicut patet de materia prima. Sed essentia Angeli omnino est absoluta a situ et dimensione, sicut omnes ponunt, qui eos incorporeos dicunt. Ergo non debetur sibi locus nisi per accidens. Sed per accidens non est in loco, nisi assumpto corpore. Ergo videtur quod quando non assumit corpus, non sit in loco.

3. Si dicas, quod est in loco per operationem suam. Contra, quidquid convenit alicui per aliquid oportet illi convenire per quod convenit; ut si animal est in loco per corpus, oportet corpus in loco esse. Sed operationi nunquam per se attribuitur esse in loco. Ergo Angelus per operationem in loco esse non potest.

4. Praeterea, si per operationem conveniat sibi esse in loco, non nisi in quantum operatur circa locum aliquem. Sed Angeli non operantur semper circa corporalia. Ergo aliquando non alicubi essent. Nec ubique sunt, quia hoc Dei proprium est. Ergo nusquam sunt: quod videtur absurdum.

5. Praeterea, si Angelus est in loco per operationem suam, ergo et definitive est in loco; quia operatio sua ad locum definitur; et determinatur. Sed similiter aliqua operatio Dei definitur ad locum aliquem, extra quem illam operationem non exercet, ut

patet in suscitatione alicujus mortui. Ergo videtur quod etiam Deus definitive esset in loco.

6. Praeterea, philosophi etiam posuerunt operationes intelligentiarum esse circa ea quae sunt hic; nec tamen dixerunt intelligentiam in aliquo loco esse; immo Plato posuit ideas nec infra caelum nec extra caelum esse, quia in loco non sunt, ut in 3 Physic. dicitur. Ergo nec per operationem Angeli in loco esse dicuntur.

1. Sed contra est quod in collecta dicitur: Angeli sancti tui habitent in ea, qui nos in pace custodiant. Damascenus etiam dicit, quod ubi operantur ibi sunt; et multis aliis auctoritatibus facile est probare.

Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Una opinio est philosophorum, quod intelligentiae vel Angeli nullo modo sunt in loco; ponunt enim quod intelligentia est quaedam essentia denudata a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, et quod intelligentia movet orbem per animam conjunctam ipsi orbi, sicut desideratum ab ipsa; et ideo nullam applicationem ad corpus vel ad locum habet, quia non immediate operatur circa aliquod corpus. Haec autem opinio haeretica est; quia secundum fidem nostram, ponimus Angelos immediate circa nos operari. Et ideo alii dicunt, quod ipsi Angelo, etiam quantum ad essentiam suam, debetur locus a Deo; et quod non est intelligibile Angelum esse, nisi locus esset: dicunt tamen, quod Angelus non est in loco circumscriptive, sed definitive, quia determinatur ad locum aliquem sic quod est in hoc loco ita quod non in alio; cum enim essentia ejus finita sit eo quod creatura est, oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem. Sed ista est valde rudis probatio, quia procedit ex aequivocatione finis. Cum enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine

essentiae et virtutis, secundum quod etiam definitio terminus dicitur; et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensionis. Finis autem secundum utramque acceptionem, nullam commensurationem et proportionem habet; unde non oportet ut quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. Et praeterea quod aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, et non ad alium. Haec autem applicatio vel intelligitur secundum situm aut contactum, vel secundum formam, vel secundum operationem aliquam. Secundum formam, sicut anima est in corpore; quo modo Angelus in re locali esse non potest, cum non sit actus corporis. Secundum determinatum situm, sicut punctus in linea quam determinat; quo modo Angelus in loco non est, quia essentia eius omnino a situ absoluta est. Secundum contactum, sicut in loco est corpus. Contactus autem dicitur dupliciter: proprie et metaphorice. Proprie tangere est, habere ultima simul; et patet quod hoc Angelo convenire non potest. Tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; et iste tactus Angelo potest convenire. Relinquitur ergo quod Angelus definiri vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem et operationem. Et ista est tertia opinio, quae ponit Angelum esse in loco in quantum alicui loco per operationem applicatur. Et hoc confirmatur auctoritate Gregorii Nazianzeni, qui hoc expresse dicit; unde etiam subjungit, quod cum deberemus dicere, hic operatur, abusive dicimus, hic est. Et ideo hanc opinionem sequendo, quae rationabilior videtur, dico, quod Angelus et quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem, quae effectum aliquem in eo causat. Hoc autem contingit multipliciter. Substantia enim spiritualis potest alicui conferre non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum; et sic Angelus est in loco, in quantum operatur

circa aliquod corpus locatum, vel motum vel lumen, vel aliud hujusmodi; cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis dat per operationem corpori esse; non tamen suum esse, sed aliud; et hoc modo Deus est in omnibus creaturis quibus dat esse, sed non suum. Aliquando autem dat corpori ipsum suum esse; sed hoc contingit dupliciter: quia esse et est actus formae, et est actus hypostasis. Unde substantia spiritualis potest conferre rei corporali esse suum in quantum est actus formae, ut sic forma ipsius efficiatur; et hoc modo anima est in corpore: aut secundum quod est actus hypostasis et non formae; et hoc modo humana natura in Christo assumpta est ad esse divinae personae, quia facta est unio in hypostasi et non confusio in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod locus est nomen mensurae; unde esse in loco proprie significatur ut esse in mensura; et sic nulli rei incorporeae convenit in loco esse, scilicet ut in loco: sed tamen alicui rei incorporeae convenit esse in loco, non ut in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Unde etiam Angelus localis dicitur non nisi secundum quid, in quantum scilicet habet aliquid simile rei locali, ut scilicet determinetur ad hunc locum potius quam ad illum.

Ad secundum dicendum, quod esse in loco ut in loco, non convenit Angelo nisi per accidens, in quantum scilicet corpus assumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco est; sed esse in loco ut operans in operato, convenit Angelo etiam per se, secundum quod per se in loco operatur; sicut etiam materia prima per se est in loco aut in locato ut pars; et sicut punctus per se est in loco ut terminus, non ut locatum.

Ad tertium dicendum, quod operatio etiam Angeli non est in loco ut locatum, sed ut perfectio locati: quia operatio agentis semper est perfectio patientis, in quantum hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod hoc non reputo inconueniens quod Angelus sine loco possit esse et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet: nec est inconueniens ut tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur; sicut etiam non est inconueniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit.

Ad quintum dicendum, quod Angelus definitive in loco est per operationem suam, Deus autem non; quia operatio ipsius Dei, etsi determinata sit ad locum in quantum transit super operatum, non tamen in quantum exit ab operante, quia ita operatur hic quod etiam alibi; sed Angeli operatio definita est ad locum utroque modo, quia ipse non operatur alibi quam hic, ut infra, art. seq., dicitur.

Ad sextum dicendum, quod operans non oportet esse in operato, vel applicari sibi, nisi circa quod immediate operatur. Philosophi autem ponebant, quod operatio intelligentiae non pervenit ad ea quae sunt hic nisi mediante motu orbium, et ad orbem non nisi mediante anima ejus, quam in orbe esse dicebant. Et ideo sequitur intelligentiam omnino absolutam a corpore et a loco esse.

Articulus 2. Utrum Angelus possit esse in pluribus locis

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus possit simul in pluribus locis esse. Quodlibet enim corpus est magis determinatum ad locum quam Angelus. Sed aliquod corpus est simul in pluribus locis, sicut corpus Christi in pluribus altaribus. Ergo multo fortius Angelus simul in pluribus locis esse potest.

2. Praeterea, quando Angelus assumit corpus, constat quod immediate movet quamlibet partem ejus: alias motus inordinatus fieret, et dissimilis motui animalis. Sed Angelus est ubicumque immediate operatur. Ergo Angelus est in singulis partibus illius corporis: et ita videtur quod sit simul in pluribus locis.

3. Praeterea, caelum Empyreum debetur Angelis secundum opus contemplationis. Sed quando operantur hic circa nos, non desinunt contemplari. Ergo simul sunt hic et in caelo Empyreo; et ita in pluribus locis.

4. Praeterea, omne agens cujus virtus excedit illud in quod operatur, potest etiam circa aliud operari. Sed virtus Angeli excedit hoc corpus circa quod operatur. Ergo potest etiam in alio operari: et ita potest in pluribus locis esse; sed ubi operatur, ibi est.

1. Sed contra, Damascenus dicit, quod dum sunt in caelo, non sunt in terra; et ita videtur quod non sint simul in pluribus locis.

2. Praeterea, in littera ponitur et probatur Angelus definitive in

loco esse. Sed quod est in pluribus locis, ad nullum locum est definitum vel determinatum. Ergo Angelus non est in pluribus locis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dixerunt, quod Angelus potest esse in pluribus locis simul, sed non ubique, sicut Deus; corpus autem in uno loco tantum est. Sed hoc reputatum est pro errore a magistris: quia sequeretur quod Angelus nec definitive nec circumscriptive in loco esset. Unde alii dicunt, quod Angelus est in loco indivisibili: quia ponunt quod essentiae Angeli secundum se debetur locus; unde, quia essentia ejus indivisibilis est, oportet quod locus ejus sit indivisibilis. Sed iste error contingit eis, quia non possunt imaginationem transcendere, ut intelligant aliquid indivisibile, nisi sicut habens situm in continuo. Et ideo dicendum est, quod Angelus est in uno loco tantum; sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, aut magnus vel parvus, secundum quod operatio ejus immediate ad magnum vel parvum terminatur. Unde si immediate operetur circa totam domum, tota domus respondet sibi sicut unus locus, ita quod in qualibet parte erit; sicut etiam dicimus quod anima est in qualibet parte corporis. Et dico immediate, quia si Angelus moveret lapidem ex cujus motu multa alia moverentur, non oporteret quod esset nisi ubi est primum motum; sicut patet etiam in motore corporali, quem necesse est tangere solum id quod movetur ab eo. Ideo autem dico quod non potest esse in pluribus locis simul, quia est naturae finitae, et per consequens virtutis finitae. Impossibile est autem quod ab una virtute finita procedat nisi una operatio. Operatio autem una est quae terminatur ad unum operatum: et ideo oportet quod operatum Angeli sit unum, circa quod immediate operatur. Unde sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec Angelus in pluribus locis. Deo autem soli convenit in pluribus et in omnibus locis esse, quia

ipse virtutis infinitae est; et quamvis operatio ejus sit una secundum quod est in ipso, quae est ipsemet; tamen effectus operationis sunt infiniti, inquantum ipse est principium dans esse, et per consequens creans omnia alia quae ad esse sunt superaddita. Unde est in omnibus non solum sicut in uno operato, sed sicut in pluribus, quia etiam ea per quae distinguuntur res in quibus operatur, ab ipso sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habet, inquantum est corpus, nec inquantum divinitati unitum, quod sit in pluribus locis: sed habet hoc ratione consecrationis et transubstantiationis, inquantum diversi panes qui in ipsum transubstantiantur sunt in diversi locis: et quia substantia panis transit in corpus Christi manentibus accidentibus, ideo manet quantitas utriusque panis, et per consequens locus utriusque: et idem contingeret in quidquid aliud panis divina virtute transubstantiaretur.

Ad secundum dicendum, quod totum illud corpus assumptum comparatur ad Angelum sicut unum indivisibile ubi, prout circa ipsum est una operatio. Unde quamvis sit in qualibet parte ipsius assumpti corporis, non oportet quod sit in pluribus locis.

Ad tertium dicendum, quod operatio est quasi medium inter operans et operatum: unde potest considerari vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum. Operationi autem Angeli non debetur locus secundum quod exit ab essentia ejus quae secundum se absoluta est, sed secundum objectum ad quod terminatur: et ideo operationi contemplativae Angeli non debetur aliquis locus corporeus, cum objectum contemplationis spirituale sit: et ideo caelum Empyreum non est de necessitate contemplationis; sed assignatur contemplationi per

congruentiam, in quantum locus ille sanctificatus est ad gloriam beatorum, sicut etiam contemplationis dicitur magis esse locus Ecclesia, quam forum. Unde non oportet quod quodcumque contemplatur, sit in caelo Empyreo.

Ad quartum dicendum, quod virtus Angeli quamvis excedat hoc operatum excessu quasi quantitatis continuae, eo quod posset circa aliquod majus operari; non tamen excedit excessu quantitatis discretiae, quia non potest nisi circa unum operari, sive illud sit magnum sive parvum.

Articulus 3. Utrum plures Angeli possint esse in uno loco

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in uno loco. Magis enim est repletivum loci corpus quam spiritus. Sed ubi est corpus, potest esse Angelus. Ergo multo magis non impeditur quin possit esse ubi est alius Angelus.

2. Praeterea, secundum Augustinum, anima est in qualibet parte corporis. Sed Daemones et Angeli, quamvis non illabantur mentibus, illabuntur tamen corporibus, ut sancti dicunt. Ergo videtur quod Angelus et anima possint esse in eodem loco, et eadem ratione videtur quod Angelus et Angelus.

3. Si dicas, quod hoc non potest esse ne sequatur confusio. Contra, majori distinctioni magis repugnat confusio. Sed magis distinguitur spiritus creatus a spiritu increato, quam spiritus creatus a spiritu creato. Cum igitur sine aliqua confusione sint ubi ipse Deus est, intra quem currunt ubicumque mittantur, ut in littera dicitur, videtur etiam quod duo Angeli simul esse possint.

4. Praeterea, sicut Angelus operatur circa corpus, ita etiam operatur circa Angelum; quia superiores inferiores illuminant, ut dicit Dionysius. Sed per hoc quod operatur circa locum, dicitur esse in loco: ergo per hoc quod operatur circa Angelum, dicitur esse in Angelo; et ita videtur quod duo Angeli in uno loco esse possint.

1. Sed contra, sicut se habet corpus ad esse circumscriptive in loco, ita et Angeli ad esse definitive. Sed duo corpora non circumscribuntur eodem loco. Ergo nec duo Angeli definiuntur ad unum locum.

2. Praeterea, unius corporis non sunt duae animae; et tamen anima substantia spiritualis est, sicut et Angelus. Ergo videtur quod nec duo Angeli in uno et eodem loco esse possint.

Respondeo dicendum, quod locus potest sumi proprie et metaphorice. Locus metaphorice dicitur locus spiritualis Angeli, scilicet ipse Deus qui ad similitudinem loci continet; et sic omnes Angeli, immo omnia entia, sunt in uno loco, scilicet in Deo, qui omnia continet. Sed sic non loquimur de loco, sed de loco proprie dicto, qui est locus corporalis. Et sic dico, secundum communem opinionem, quod plures Angeli non possunt simul in uno loco esse. Cujus ratio accipienda est ex parte operationis secundum quam Angelus in loco esse dicitur: quia, secundum philosophum, tunc pulcherrime unumquodque definitur, quando per definitionem manifestatur natura rei, et demonstrantur omnes proprietates consequentes, et solvuntur omnes dubitationes incidentes. Secundum hoc ergo dicendum est quod impossibile est idem secundum idem pati et moveri a diversis agentibus vel moventibus, si utrumque sit perfectae virtutis ad inducendum effectum illum. Sed hoc contingit quando plures movent in virtute unius moventis, quorum quilibet est imperfectum

movens, sicut patet in trahentibus navim; et hoc ideo quia ab agente perfecto patiens ducitur in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad suscipiendum aliquid plus. Cum igitur unus Angelus agens in virtute imperii divini sit sufficientis virtutis ad educendum in actum totum illud quod virtute divina operandum est circa aliquod corpus supra actus naturales, ad quorum operationes non mittuntur Angeli, non potest esse quod circa idem operatum convenient immediate operationes duorum Angelorum; et ideo non possunt esse in eodem loco: quia alter eorum superflueret. Unde etiam philosophi ex Arist., uni orbi non attribuerunt nisi unum motorem.

Ad primum ergo dicendum, quod non impedit repletio loci quin plures Angeli simul in uno loco esse possint; sed confusio operationum, quae quodammodo redundaret in confusionem virtutis et essentiae.

Ad secundum dicendum, quod anima est in corpore ut forma dans esse, et operans operationes naturales; sed Angelus est in corpore ut operans operationes supernaturales; et ideo nulla confusio operationum fit; quia non est unius rationis operatio.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium; quia Deus est in rebus ut dans omnibus esse, et operans in qualibet virtute operante; et ideo alterius rationis est operatio ipsius Angeli; unde non sequitur confusio.

Ad quartum dicendum, quod, sicut communiter dicitur, Angelus illuminans non operatur intra essentiam Angeli, quia non est causa esse ejus; et lumen receptum in esse ejus non recipitur; et ideo dicitur quasi exterius operari per modum suggerentis. Et similiter, quamvis effectus Angeli non recipiatur intra esse corporis cuius non est causa, recipitur

tamen intra dimensiones ejus, ratione cujus Angelus intrinsecus corpori dici potest; non autem animae nec Angelo; unde non sequitur quod sit in Angelo vel cum Angelo in uno loco.

DISTINCTIO 37. QUAESTIO 4**Prooemium**

Deinde quaeritur de motu Angeli; et circa hoc tria quaeruntur: 1 utrum Angelus moveatur; 2 utrum pertranseat medium motu suo; 3 utrum motus ejus sit in tempore, vel in nunc.

Articulus 1. Utrum Angelus moveatur

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non moveatur. Quia, secundum philosophum, motus est actus imperfecti; quia est actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi. Sed Angelus est perfectus, et praecipue beatus. Ergo non movetur.

2. Praeterea, quidquid movetur, aliqua specie motus movetur. Sed enumeratis omnibus speciebus motus et mutationis, patet quod nulla convenit Angelo, nisi forte alteratio loci et mutatio; non enim augetur vel diminuitur, cum non sit quantus; nec iterum generatur et corrumpitur, cum in ipso non sit contrarietas ut per se corrumpatur (quia nihil per se corrumpitur nisi ratione contrarietatis) et sit per se subsistens, ut non corrumpatur per accidens; quia id quod corrumpitur per accidens, corrumpitur ad corruptionem ejus in quo est sicut in subjecto. Sed non movetur alteratione, vel loci mutatione. Ergo nullo modo movetur. Quod autem nullo modo alteretur, sic probatur. Sicut enim probat philosophus, alteratio non est nisi circa qualitates sensibiles, et circa sensibilem partem animae. Sed haec ab Angelo remota sunt. Ergo Angelus non alteratur. Similiter videtur quod non movetur secundum locum. Quia omnis motus localis videtur esse propter aliquam indigentiam. Sed Angelus, praecipue beatus, nullius est indigens. Ergo localiter non movetur.

3. Praeterea, si movetur secundum locum, moveatur ergo de a in b; et sit b illud in quod primo mutatur. Ergo cum movetur, aut est in a, aut in b, aut est in utroque. Sed in a non movetur, quia ibi incipit moveri, et principium motus non est motus; nec iterum in b movetur, quia ibi mutatum est. Nihil autem simul movetur et mutatum est. Ergo oportet quod dum movetur, sit

simul in utroque. Sed non potest esse simul in duobus locis totus, ut probatum est, art. 2, quaest. praeced. Ergo oportet quod sit partim in a et partim in b. Ergo est divisibilis; quod est inconueniens.

4. Si dicas, quod non movetur per se in loco, sed secundum accidens. Contra, quidquid movetur per accidens in loco, movetur ad ejus motum in quo est. Sed Angelus est in eo in quo operatur. Ergo movetur per accidens ad motum ejus. Sed sicut illud in quo est Angelus, movetur, ita illud in quo est Deus. Ergo et Deus movebitur secundum locum; quod est inconueniens: quia Deus nec per se nec per accidens movetur, ut in 8 Physic. probatur. Ergo et eadem ratione Angelus nec per se nec per accidens movebitur.

5. Praeterea, ea quae de Deo vel de Angelis metaphorice a sanctis exponuntur, non sunt eis simpliciter attribuenda. Sed Dionysius exponit ascensum et descensum Angelorum inter metaphorica. Ergo videtur quod motus localis non sit simpliciter Angelo attribuendus.

1. Sed contra, quod est proprium alicui, sibi soli convenit. Sed immutabilitas, ut supra, distinct. 8, quaest. 3, art. 1, dictum est, Dei proprium est. Ergo Angelo non convenit. Potest ergo moveri.

2. Praeterea, omne quod est hic et ibi, et non simul, movetur secundum locum. Sed Angelus simul non est in duobus locis, ut habitum est. Cum igitur unus et idem Angelus inveniatur in Scripturis operari in diversis locis, et ita esse (quia ubi operatur ibi est), sicut de Gabriele legitur Luc. 1, qui annuntiavit Zachariae in templo, et Mariae in Nazareth, videtur quod Angelus secundum locum moveatur.

Respondeo dicendum, quod triplex motus Angeli invenitur a sanctis traditus. Primus motus est secundum illuminationes a Deo in mentem Angeli descendentes, qui quidem metaphorice motus dicitur; et hunc tradit Dionysius in 4 cap. de Div. Nomin., et distinguit eum per tres species, scilicet in motum circularem, rectum et obliquum. Motus autem circularis Angeli dicitur secundum quod lumen intellectuale descendit originaliter a Deo in intellectum Angeli; et per illud lumen intellectus Angeli ascendit in contemplationem Dei: et sic est motus ab eodem in idem, et est uniformis, in quantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus autem rectus dicitur quando Angelus lumen a Deo receptum inferioribus tradit quasi secundum rectam lineam. Sed motus obliquus dicitur prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem Angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferiora, quibus lumen suum tradit, per quod non reducuntur in Angelum sicut in finem, sed in Deum: et talis motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem. Obliquatur enim motus iste prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod similiter non est in secundis Angelis sicut in primis. Secundus motus est per tempus; quem assignat ei Augustinus, ut habetur in littera; et quia tempus, est mensura successivorum, ideo omnem successionem nominat motum per tempus. Invenitur autem successio in intellectu Angeli: quod sic patet. Omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere, ut ex praedeterminatis patet, dist. 25, quaest. 1, art. 2. Intellectus autem Angeli potest cognoscere res dupliciter, sive duplici specie: scilicet vel in consideratione verbi, quod est una similitudo omnium rerum; et sic simul potest multa videre: vel per species innatas vel concreatas rerum, quae sibi inditae sunt, quae plures plurium sunt; unde oportet quod secundum illas species non cognoscat plura simul. Unde secundum hoc est successio in intellectu

Angeli; et ista successio largo modo dicitur motus. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo quia non est continuus: continuus enim motus est ex continuitate ejus super quod est motus, ut in Lib. 5 Physic., probatur. Sed inter duas species intellectas non est continuatio, sed successio tantum; et haec eadem successio motus dicitur; et similis ratio est de successione affectionum. Tertius motus est secundum locum, qui etiam in littera attribuitur eis auctoritate Ambrosii et Bedae. Et quia moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit Angelo moveri in loco sicut esse in loco: et utrumque est aequivoce respectu corporalium. Dicitur enim Angelus esse in loco in quantum applicatur loco per operationem; et quia non simul est in diversis locis, ideo successio talium operationum per quas in diversis locis esse dicitur, motus ejus vocatur. Unde sicut conceptiones intellectus consequenter se habent sine continuatione, ita et operationes ejus; unde motus localis Angeli non est continuus; sed ipsae operationes ejus consequenter se habentes circa diversa loca, secundum quas in illis esse dicitur localis motus, successivae dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod motus, proprie sumendo, semper est existentis in potentia; sed aliquando improprie ipsa operatio rei dicitur motus ejus, ut intelligere et sentire; et tunc motus est actus perfecti, ut in 3 de anima dicitur. Quod autem operatio a motu differat, patet ex 10 Ethic.: et sic sumitur motus a Dionysio, scilicet pro operatione quantum ad primum modum, qui tripartitus est, secundum eum. Sed duo alii modi motus ponunt aliquam imperfectionem in Angelo, quae tamen non repugnat beatitudini. Imperfectio autem potest attendi si comparetur ad Deum, qui uno et eodem, scilicet essentia sua, simul omnia videt et simul ubique est; in quo Angelus deficit a perfectione ejus; et ideo de loco in locum transit quantum ad

tertium modum motus ejus, et de intellectu ad intellectum quantum ad secundum.

Ad secundum dicendum, quod primus modus motus Angeli non reducitur in aliquam speciem motus; est enim metaphorice dictus, quia non est transitus de uno in aliud, cum Angelus semper in receptione divini luminis permaneat; sed secundus modus habet aliquam similitudinem cum motu alterationis. Et quod objicitur, quod alteratio est secundum sensibiles qualitates; dicendum, quod verum est quando passio, quae in intellectu alterationis includitur, proprie sumitur prout dicit transmutationem materialem abjicientem a substantia; sed secundum quod passio large sumitur pro qualibet receptione, prout etiam intelligere pati quoddam est, ut in 3 de anima dicitur, sic etiam alteratio est in intellectualibus operationibus, secundum quod dicitur in 3 de anima quod exire de otio in actum est novum genus alterationis. Sed tertius modus habet similitudinem cum motu locali. Nec oportet quod sit propter indigentiam suam, sed propter indigentiam nostram; non dico sicut propter finem ultimum, sicut etiam est de motu caeli, cujus finis ultimus non est generatio inferiorum corporum secundum philosophum, cum nihil sit propter vilius se; sed ultimum intentum est assimilatio ad Deum, cujus similitudinem consequitur in hoc quod suo modo causa inferiorum efficitur; sicut etiam ultimus Angeli finis circa nos operantis est ut divinam similitudinem consequatur, Deo cooperando in reductione inferiorum in Deum, ut Dionysius dicit.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio concluderet, si motus Angeli poneretur continuus sicut motus corporis; quia oporteret quamlibet partem motus esse motum, et ita oporteret quod hoc quod est in aliquo signo, non esset pars motus, sed pars motus esset in dimittendo unum locum et

intercipiendo alium conjunctum continue; unde oporteret quod partim esset in uno et partim in alio, et sic moveretur. Sed quia motus Angeli localis non est positus esse continuus, ideo non oportet quod pars illius motus sit motus; et ideo nec in a movetur, nec in b movetur, licet a et b sint partes ejus; sed successio horum quod est esse in a et esse in b, motus ejus vocatur; sicut plane patet, si attendatur motus ejus vel secundum intellectum vel secundum affectum; quia ipsa successio affectionum motus ejus dicitur.

Ad quartum dicendum, quod praedicto modo movetur Angelus per se secundum locum, secundum quod etiam per se est in loco operando. Sed si accipiatur motus in loco per modum corporalis motus, sic non movetur in loco nisi per accidens ad motum corporis assumpti. Nec tamen oportet quod Deus per accidens in loco moveatur; quia nihil movetur per accidens moto eo in quo est, nisi definitive sit in eo, ita quod non in alio; sicut anima movetur per accidens moto toto corpore, et non mota manu tantum.

Et per hoc etiam patet solutio ad quintum; quia motus localis, secundum quod est corporum, non convenit Angelo nisi metaphorice; sed aequivoce loquendo de motu, convenit ei proprie, ut dictum est.

Articulus 2. Utrum Angelus in suo motu de necessitate transeat medium

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus de necessitate transeat medium in suo motu. Quia, sicut dicitur in 5 Physic., medium est in quod prius venit quod mutatur quam in quod mutatur ultimum. Si ergo Angelus movetur de a in c, et b sit medium, oportet quod prius veniat in b quam in c, et ita oportet quod medium transeat.

2. Praeterea, moveatur Angelus de a in c, et b sit medium; cum est in c, mutatum est. Sed ante omne mutatum praecedit moveri, ut in 6 Physic. probatur. Ergo prius movebatur quam veniret in c. Sed in a non movebatur, quia erat locus indivisibilis Angeli; et in indivisibili non est motus. Ergo oportet quod moveatur in b, et ita oportet quod transeat medium.

3. Praeterea, Angelus cum est in a, non est in c. Oportet ergo, si postmodum sit in c, quod vel essentia sua de novo creetur ibi et hic corrumpatur, vel quod per medium transeat. Sed primum est impossibile. Ergo oportet quod per medium transeat.

4. Si dicas, quod cum Angelus sit naturae intellectivae, potest transire de uno in aliud sine hoc quod pertranseat medium, sicut et cogitatio; contra. Successio cogitationum est per species, quae aequaliter sunt ipsi intellectui praesentes et propinquae, et non magis species loci medii quam extremi. Sed Angelus in uno loco existens non habet omnia loca praesentia; sed propinquior est sibi unus locus quam alius. Ergo videtur quod oporteat quod prius veniat ad medium quam ad extremum.

5. Sed contra, ut 6 Physic. dicitur, et per se patet, omne quod movetur, prius pertransit locum aequalem quam majorem. Sed Angelo indivisibili non est locus aequalis nisi indivisibilis et punctalis. Ergo si movetur, oportet quod transeat punctum antequam lineam. Sed inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta; infinita autem non contingit transire. Ergo si oportet Angelum motum media pertransire, nunquam veniet de principio unius lineae, quantumcumque parvae, in finem ejus.

6. Praeterea, eadem ratio est de uno medio et de omnibus. Sed omnia non potest pertransire, quia sunt infinita, ut probatum est, art. 1, quaest. 2 hujus dist. Ergo nec aliqua; et ita videtur quod semper veniat de loco in locum, non pertranseundo medium.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod Angelus transit de loco in locum non pertranseundo medium; alii dicunt, quod pertransit medium in suo motu; et utrique, ut credo, verum dicunt secundum aliquid. Dico enim, quod Angelus potest transire de loco in locum ita quod transeat omnia media; et potest esse quod transeat de loco ad locum sine hoc quod sit in aliquo mediorum; et potest esse quod sit in aliquibus, et aliquibus non; cujus ratio ex praedictis, hac dist., quaest. 3, art. 2, sumitur. Dico enim, quod essentia Angeli secundum se absoluta est ab omni loco, et non definitur ad locum nisi per operationem; non autem per operationem secundum quod exit ab essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco. Unde quando operatur circa hunc locum, ab essentia sua (cum non sit ex se determinata vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habens ad omnia, in quantum in se est), potest egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum; nec operatio ad distans dependet ab operatione ad propinquum. Unde secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus

mediis locis vel in aliquibus vel in nullo, secundum hoc potest pertransire omnia media vel quaedam vel nullum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio nulla est, si addatur quod philosophusmet addit. Dicit enim, quod medium est in quod primo venit continue mutatum. Angeli autem motus non est continuus, ut dictum est, art. 1, hujus quaest.

Ad secundum dicendum, quod ante quodlibet mutatum, est moveri; sed tamen diversimode est in motu Angeli et in motu corporis. Quia in motu corporis mutatum esse non est pars moveri, sed terminus ejus; unde totum moveri praecedit mutatum esse; et ideo oportet praesupponere ante id in quod dicitur mutatum esse, aliquid in quo moveatur. Sed in motu Angeli qui non est continuus, mutatum esse est una pars motus, ultima scilicet; et prima pars est unde incipit moveri; et neutra pars est motus, sed successio utriusque. Unde moveri praecedit mutatum esse, sicut totum in discretis partem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet in illis quae per essentiam suam sunt determinata ad ubi: quod non contingit in Angelo: unde motus ejus est secundum operationes tantum, quae sunt hic et ibi successive.

Ad quartum dicendum, quod dictum illud non est usquequaque sufficiens; quia per hoc quod Angelus intelligit hoc et illud, non dicitur esse hic et ibi; quia existens in uno loco, potest intelligere id quod est in alio loco. Sed accedit ad veritatem, in quantum successio operationum sequitur successionem quae est in intellectu.

Ad quintum dicendum, quod Angelus potest pertransire per omnia media; non tamen oportet quod numeret infinita puncta existentia in linea: quia locus in quo est Angelus, non semper

est indivisibilis, sed quandoque divisibilis, ut dictum est, in corp. art.: et cum nullum spatium finitum dividatur in infinita divisibilia actu accepta, constat quod omnia media pertransire potest.

Ad sextum dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus mediis; quia media possunt accipi divisibilia, et haec finita sunt; vel indivisibilia quae infinita sunt, et pertransiri, si actu numerentur, non possunt. Et praeterea in uno mediorum locorum habet aliquid operari, et non in alio. Unde sequitur quod per aliquod medium transeat, et non per aliud.

Articulus 3. Utrum Angelus moveatur in instanti

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Mutatio enim Angeli secundum locum, est simplicior qualibet mutatione corporali. Sed aliquae mutationes corporales sunt in instanti, ut in 6 Physic., Commentator dicit, sicut illuminatio, generatio, corruptio, et hujusmodi. Multo ergo fortius mutatio Angeli.

2. Praeterea, mutetur Angelus de a in b, sicut in quod primo mutatum est (dicitur autem illud primum mutatum esse quod est locus continuus loco in quo prius erat); et si mutatur in tempore, sit tempus in quo mutatur c. Si ergo istud tempus mensurat illum motum, oportet quod in ultimo nunc temporis sit in termino motus secundum quod est in b. Relinquitur ergo quod in toto tempore praecedente ultimum nunc aut est tantum in a, aut est partim in a et partim in b. Sed non partim in utroque, quia indivisibilis est. Ergo in tempore illo erit totus in a. Sed cum omne tempus sit divisibile, in quolibet tempore est accipere prius et posterius. Ergo in priori et posteriori parte illius temporis Angelus erit in a: ergo quiescit in a: quia potest de eo dici, quod in a est nunc et prius; quod est quiescere. Motus ergo Angeli pars erit quies ejus; quod est inconueniens. Et, quod plus est, sequitur quod tempus illud in quo positus est in moveri non mensurat motum ejus, sed quietem. Ergo videtur quod nullo modo in tempore moveatur.

3. Praeterea, si movetur in tempore, moveatur, ut dictum est, art. praec., de a in b, in tempore c. Ponatur ergo quod per idem spatium moveatur quoddam corpus, scilicet f, quod movebitur in majori tempore, scilicet d: quia Angelus est majoris virtutis quam corpus, et secundum quod additur ad virtutem moventis sic oportet quod diminuatur de tempore motus: quia major

virtus in minori tempore movet, ut in 6 Physic. dicitur. Sed cum omne tempus finitum proportionem habeat ad quodlibet tempus finitum, accipiatur proportio duorum temporum, scilicet temporis c, in quo movetur Angelus, et temporis d, in quo movetur corpus, sicut proportio tripli ad subtripulum; quia non differt, quaecumque sit. Accipiatur etiam aliud corpus quod excedat ipsum, scilicet secundum virtutem in tripla proportione, et sit g. Inde sic. Secundum excessum virtutis moventis est diminutio in tempore motus. Sed g excedit d in tripla proportione. Ergo et tempus in quo movetur g per idem spatium, erit minus quam d in tripla proportione. Sed hoc est tempus c, in quo movebatur Angelus. Ergo in eodem tempore et aequali movebitur virtus corporalis et virtus Angeli, etiam si ponatur Angelus moveri velociter quantumcumque potest. Et similis ratio potest accipi ex parte mobilium, secundum quorum etiam proportionem diminuitur et augetur tempus motus, ut habetur ex 4 Physic. Ergo cum hoc sit impossibile, videtur quod Angelus in tempore non moveatur.

4. Praeterea, omne tempus est divisibile. Si igitur moveatur Angelus de a in b in aliquo tempore, in medio illius temporis alicubi erit. Sed non est in a, quia ibi erat in principio temporis; nec in b, quia ibi erat in fine temporis; et dum movetur; in duobus instantibus non est in eodem ubi, ut probatur in 6 Physic. Unde cum in uno instanti sit in a vel in b, in alio instanti non potest esse in eodem. Ergo in instanti quod est medium temporis, erit in medio spatii. Sed non necessario transit medium, ut supra dictum est, art. praeced. Ergo motus ejus non est in tempore.

5. Sed contra, omnis motus et mutatio habet prius et posterius: quia habet duos terminos, quorum unus consequitur aliud. Sed numerus prioris et posterioris in motu est tempus, ut habetur in 4 Physic. Ergo omnis motus mensuratur tempore: ergo et

motus Angeli.

6. Praeterea, moveatur Angelus de a in b. Aut in eodem instanti est in a et in b, aut in diversis. Si in eodem, tunc erit simul in duobus locis, quod est improbatum; et praeterea tunc non moveretur ad b, quia nihil movetur ad id in quo est. Si autem in diversis, ergo est designare duo instantia, in quorum uno est in a, et sit c: et in altero in b, et sit illud d. Inde sic. Motus Angeli est inter d et c. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 Physic. Ergo motus Angeli erit in tempore.

7. Si dicas, quod illa duo nunc succedunt sibi sine aliquo medio, sicut dictum est de operationibus. Contra, moveatur Angelus de a in b, ita quod in hoc instanti quod est c, sit in a, et in hoc instanti quod est d, sit in b. Item ponatur quod aliquod corpus sit g, et moveatur similiter de a in b, et incipiat simul moveri cum Angelo, scilicet in c. Inde sic. Angelus citius pervenit ad b, quam corpus g. Ergo in instanti d corpus nondum pervenit ad b; sed erit citra b. Et sit ille locus r. Inde sic. G movetur de a in r, et in tempore cd. Sed spatium ar est divisibile. Dividatur ergo in puncto h. Inde sic. Corpus illud, scilicet g, in instanti c est in a et in instanti d est in r. Ergo h erit in aliquo alio instanti medio inter illa duo, et sit illud n. In n ergo Angelus vel erit in a vel in b, vel in medio. Sed non in a, quia sic in duobus instantibus esset in eodem ubi; et eadem ratione non est in b. Ergo oportet quod in instanti n sit in medio: et sic semper procedendo, invenitur inter quaelibet duo instantia instans et tempus. Ergo oportet quod motus Angeli sit in tempore continuo.

8. Si dicatur, quod in motu Angeli non est assignare ultimum instans in quo sit in a, quia in a est in toto tempore, et in b est in termino temporis. Inter tempus autem et terminum

temporis non est assignare medium, sicut etiam dicit philosophus, in mutationibus naturalibus, ut quando aliquis movetur de albedine in nigredinem, est designare duo tempora, in quorum primo est album, et in secundo est nigrum, et instans quod contingit duo tempora, tenet se cum sequenti tempore; unde in eo est nigrum; unde non fuit invenire ultimum nunc, in quo esset album, sed ultimum tempus in cuius termino erit non album. Si inquam sic dicatur, contra, omnis motus qui non est semper, medius est inter duas quietes, quarum una est in termino a quo est motus, altera in termino ad quem est motus. Sed sicut instans ad quod terminatur motus tenet se cum quiete sequente; ita instans a quo incipit motus, tenet se cum quiete praecedente, ut patet quando aliquid movetur de albedine in nigredinem; quia sicut in fine temporis quod mensurat motum est nigrum, ita in principio temporis est album. Ergo ex hoc patet quod omnis quies trahit ad se et nunc praecedens, et nunc sequens. Inde sic arguo. Angelus qui movetur de a in b, ut dicis, in tempore cd, est in a. Ergo quiescit ibi: quia, ut probatur in 6 Physic., quidquid est in tempore in aliquo uno ubi, quiescit ibi. Sed ubi est aliquid quiescens in tempore, est et in termino temporis. Ergo in d, quod est nunc ultimum temporis, erit Angelus adhuc in a, et non in b, ut ponebatur.

9. Praeterea, omne tempus causatur a motu, ut patet ex 4 Physic. Sed Angelus in a non movetur, nec iterum habet ordinem ad aliquem motum priorem, per cuius tempus sua quies mensuretur. Ergo nihil est dictu, quod Angelus sit in a in tempore.

Respondeo dicendum, quod cum omnis mutatio habeat duos terminos qui non possunt esse simul quia omnis mutatio est in incontingens, ut dicitur in 1 Physic., oportet cuilibet motui vel mutationi adesse successionem ex hoc quod non possunt duo

termini esse simul; et ita tempus, quod est numerus prioris et posterioris, in quibus consistit tota successionis ratio. Sed hoc diversimode in diversis contingit. Quandoque enim terminus motus est mediatus principio motus, vel secundum medium quantitatis dimensionis, sicut est in motu locali corporum et in motu augmenti et diminutionis, vel secundum medium quantitatis virtualis cujus divisio attenditur secundum intensionem et remissionem alicujus formae, sicut in alteratione qualitatum sensibilium: et tunc tempus per se ipsum motum mensurat: quia ad terminum successive pervenitur, eo quod divisibilis est. Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatus termino a quo, sicut est in illis mutationibus in quibus est mutatio de privatione in formam, vel e converso, ut in generatione et corruptione, et illuminatione, et in omnibus hujusmodi: et in istis etiam mutationibus oportet annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aerem esse simul sub luce et tenebris. Non autem ita quod exitus vel transitus de uno extremo in aliud fiat in tempore; sed alterum extremorum, scilicet primum quod in mutatione abjicitur, est conjunctum cuidam motui vel alterationi (sicut in generatione et corruptione), vel motui locali solis (sicut in illuminatione), et in termino illius motus est etiam terminus mutationis. Et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito, vel in instanti, quia in ultimo instanti temporis, quod mensurabat motum praecedentem, acquiritur illa forma vel privatio, cujus nihil prius inerat. Et in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari: quia omne quod generatur, generabatur, ut in 6 Physic. probatur. Unde omnes tales mutationes instantaneae sunt termini cujusdam motus; ut in 6 Physic., Commentator dicit. Motus autem Angeli non potest esse terminus alterius motus. Unde oportet quod sit in tempore, et non in instanti. Sed dico, quod tempus istud est aliud a tempore quo mensuratur motus caeli et aliorum

corporalium: quod sic probatur. Nullus motus mensuratur per motum caeli, nisi qui est ordinatus ad ipsum. Unde etiam probant philosophi, quod si essent plures mundi, oporteret esse plures primos motus, et plura tempora. Unde cum motus Angeli nullum ordinem habeat ad motum caeli, et praecipue si motus ejus dicatur processio operationum, ut dictum est, art. 1 istius quaest., oportet quod non mensuretur tempore quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore, cujus temporis naturam ex natura motus accipere oportet. In tempore enim est aliquid quasi formale, quod tenet se ex parte quantitatis discretas, scilicet numerus prioris et posterioris; et aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subjecto et primo mensurato, scilicet motu caeli, ut dicitur 4 Phys. Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine. Unde cum motus Angeli non sit continuus (quia non est secundum necessitatem conditiones habens magnitudinis per quam transit, sicut est in illis quae sunt sic nata in loco esse ut eorum substantia sit commensurata terminis loci, scilicet corporibus), sed per successionem operationum, in quibus nulla est ratio continuitatis; ideo tempus illud non est continuum, sed est compositum ex nunc succedentibus sibi ut numerus ipsarum operationum succedentium sibi tempus vocetur, sicut ipsa successio operationum dicitur motus: et quot sunt operationes ex quibus componitur motus secundum diversa loca, tot erunt nunc, ex quibus componitur tempus. Et hoc etiam consonat ei quod philosophus dicit in 6 Physic., quod ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc, et motum ex momentis, et lineam ex punctis: quia quamvis linea sit continua, per quam Angelus transit, non tamen est continuitas secundum quod refertur ad motum Angeli, qui diversa ubi non continuatim pertransit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illae mutationes quae

instantaneae dicuntur, sunt termini motus; quod non contingit in motu Angeli, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod tempus illud in quo movetur de a in b, compositum est ex duobus instantibus; et in uno instanti est in a, et in alio in b. Unde non oportet quod in altero eorum quiescat; quod oporteret de necessitate, si tempus esset continuum.

Ad tertium dicendum, quod non potest accipi aliqua proportio temporis in quo movetur corpus, ad tempus in quo movetur Angelus; quia tempus quo movetur Angelus, non est divisibile divisione continui, sed discreti in plura instantia finita; in tempore autem quo movetur corpus, sunt infinita instantia in potentia; et ita nulla est proportio, sicut nec infiniti ad finitum.

Ad quartum dicendum, quod tempus istud quo Angelus movetur, divisibile est in duo, quae non copulantur ad unum communem terminum, cum hoc tempus non sit continuum. Unde non sequitur quod in medio instanti sit in medio spatii: quia non est necessarium accipere medium instans.

Sed quia ex aliis rationibus videtur concludi, quod motus ejus sit in tempore continuo, ideo ad eas respondendum est. Dicendum ergo ad quintum, quod omnis motus habet prius et posterius; sed diversimode: quia in motu continuo accipitur prius et posterius vel respectu duorum temporum copulatorum ad unum nunc, vel respectu duorum nunc includentium unum tempus; in mutationibus autem instantaneis est prius ipsum tempus mensurans motum praecedentem, cui adjungitur alterum extremorum, et posterius ipsum nunc, quod mensurat terminum motus; et ideo inter duo extrema non cadit medium, sicut nec inter tempus et nunc. In motu autem Angeli prius et posterius sunt duo nunc succedentia, inter quae nullum est

medium tempus continuans.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod inter duo nunc sit tempus medium, consequitur tempus ratione continuitatis; quia haec est passio communis omni continuo. Continuitatem autem habet ex motu. Unde cum motus Angeli non sit continuus, ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod si ponatur motus Angeli et corporis simul incipere, quando Angelus erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis, corpus etiam erit in alio termino secundum aliud instans sui temporis. Inter duo autem instantia temporis istius corporis est tempus medium in eo quod motus ejus est continuus; unde est ibi signare medium instans. Sed inter duo instantia Angeli non est tempus medium. Unde nec medium instans oportet ibi signari; sed contingit signari, si in tribus locis successive sit; quia ita etiam tempus ex tribus nunc componetur; unde unum erit medium; et illa duo instantia possunt includere omnia instantia temporis, cum etiam unum nunc aevi stans includat omne tempus: et ita non est inconveniens quod dum motus Angeli est in duobus tantum instantibus, motus corporis sit in infinitis; quamvis quantumcumque duret motus corporis, tantundem etiam duret motus Angeli, et quamvis utrumque non sit indivisibile. Et praeterea contingit quod quando corpus est in medio instanti, Angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper esse in loco, ut dictum est, quaest. 3, art. 1; et ita secundum coordinationem illius temporis nullum nunc Angelo respondeat, sed tantum aevum.

Alia concedimus.

EXPOSITIO TEXTUS

Deus, inquit, omnipotens incommutabili aeternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem. Distinctio horum motuum et ratio nominationis in 8 dist. posita est. Sicut humus aut lux ista diffunditur. Hoc ideo dicitur, quia nihil habet distensionem in loco nisi secundum quod est quantum, vel per se sicut corpora (unde ponit humum, idest terram), vel per accidens, sicut corporales qualitates, ut lux. Una sapientia est, nec in maiore maior, nec in minore minor. Sapientia potest dupliciter considerari: vel per respectum ad scibile; et sic habet unitatem in specie, etiam secundum quod est diversorum habentium: vel secundum esse quod habet in sciente; et sic differt numero in diversis: non tamen est maior et minor secundum quantitatem corporis, quia non est forma situalis; sed potest esse maior et minor secundum intensionem certitudinis, vel secundum numerum scitorum.

DISTINCTIO 38. QUAESTIO 1

Prooemium

Ostenso quorum sit Dei scientia, hic determinat de scientia per comparisonem ad ipsa scita; et dividitur in partes duas. In prima inquit utrum scientia Dei sit scitorum causa; in secunda ostendit qualis causa sit, ibi, 39 dist.: praeterea solet quaeri, utrum scientia Dei possit augeri vel minui. Prima in duas: in prima inquit de causalitate divinae scientiae; in secunda de ineffabilitate ipsius, ibi: ad hoc autem quod supra dictum est (...) solet a quibusdam sic opponi. Prima in duas: in prima movet quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: hanc igitur, quae videtur, repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse praescientiae. Circa primum tria facit: primo ostendit quod scientia Dei sit causa scitorum, ratione et auctoritate; secundo ostendit quod neque est causa eorum neque causata ab eis; quae duo duabus rationibus ostendit, ibi: quod si ita est, est ergo causa omnium malorum. Tertio ostendit auctoritate Origenis, scientiam Dei causatam esse a scitis, ibi: Origenes tamen (...) ait: non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum. Ad hoc autem quod supra dictum est (...) solet a quibusdam ita opponi. Hic inquit de ineffabilitate divinae scientiae; et supposito quod sit ineffabilis ex praedictis, hic solvit objectiones in contrarium factas; unde dividitur in duas partes: in prima ponit objectionem et solvit eam; in secunda objicit contra solutionem, et iterum solvit, ibi: sed adhuc urgent quaestionem. Hic quinque quaeruntur: 1 utrum scientia Dei sit causa rerum; 2 utrum omnia uniformiter cognoscat; 3 utrum sit enuntiabile; 4 utrum eorum quae non sunt; 5 utrum sit contingentium.

Articulus 1. Utrum scientia Dei sit causa rerum

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit causa rerum. Scientia enim Dei tam a sanctis quam a prophetis scientiae artificis comparatur. Sed scientia artificis causa est scitorum per artem producendorum. Ergo videtur quod scientia Dei sit causa rerum.

2. Praeterea, cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione vel unum similium sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur; quia unitas in effectu designat unitatem causae. Sed scientia est assimilatio quaedam. Ergo oportet semper quod scientia sit causa sciti, sicut est in scientia practica; vel scitum causa scientiae, sicut est in nostra scientia speculativa; vel utriusque sit causa una, sicut est in cognitione quam Angeli de rebus habent; quia ab eodem, scilicet Deo, imprimuntur species rerum in mente Angeli ad cognoscendum, et in materia ad essendum. Sed scientiae Dei, quae est ipse Deus, nihil est causa, neque scitum, neque aliquid. Relinquitur ergo quod ipsa scientia Dei sit causa sciti.

3. Praeterea, mensura semper habet rationem principii respectu mensurati, ut patet ex 10 Metaphysic. Quantitas enim mensuratur per principium quantitatis, ut substantiae omnes per principium substantiae. Sed scientia Dei mensura est rerum; unde dicit Anselmus, quod unaquaeque res veritatem habet quando implet illud ad quod in mente divina ordinata est. Ergo scientia Dei est causa scitorum.

4. Praeterea, sicut voluntas Dei est ipse Deus, ita et scientia ejus. Sed voluntas Dei absolute dicitur causa omnium volitorum, et bonitas omnium bonorum. Ergo scientia ejus

debet dici causa omnium scitorum.

5. Sed contra, cujuscumque causa est Dei scientia, causa est Deus. Sed non omnium scitorum a Deo, causa est Deus; quia mala, quae sunt a Deo scita, non sunt ab ipso. Ergo nec scientia Dei causa est omnium scitorum.

6. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei fuit ab aeterno; res autem ab aeterno non fuerunt. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Respondeo dicendum quod loquendo de attributis divinis, attendenda est attributorum ratio quae, quia diversa est diversorum, ideo aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri, quamvis omnia sint una res; et inde est quod bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita causa viventium; et sic de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, inveniuntur aliqua habere comparisonem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid sicut ad objectum, ut potentia, et voluntas, et scientia. Quaedam autem ad habentem tantum, ut vita, bonitas, et hujusmodi. Et haec omnia habent unum modum causalitatis, scilicet per modum communem efficientis exemplaris, ut dicimus, quod a primo bono sunt omnia bona, et a primo vivente omnia viventia. Sed illa quae dicuntur per comparisonem ad objectum, habent etiam alium modum causalitatis, respectu scilicet objectorum, ut voluntas respectu volitorum; et sic quaeritur hic de causalitate scientiae. Constat enim quod scientia sua est causa per modum efficientis et exemplaris omnium scientiarum; sed dubium est, utrum sit causa scitorum. Sciendum est ergo, quod scientia secundum rationem scientiae non dicit aliquam causalitatem, alias omnis scientia causa esset: sed inquantum est scientia artificis operantis res, sic habet rationem causae respectu rei operatae per artem. Unde sicut est causalitas artificis per artem suam,

ita consideranda est causalitas divinae scientiae. Est ergo iste processus in productione artificiati. Primo scientia artificialis ostendit finem; secundo voluntas ejus intendit finem illum; tertio voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum et informans opus operatum; et ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis, vel a fine, non reducitur in scientiam artificis sicut in causam. Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem quae imperat actum. Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei; sed tantum causalitatem habet respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinae artis et finem; non tamen quod respectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati; et ideo in littera dicitur, quod scientia beneplaciti est causa rerum. Et propter hoc etiam Avicenna dicit, quod inquantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat vel vult eam, secundum quod est principium rerum, quarum vult se esse principium, fluunt res ab eo.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia artificis non est causa defectus qui contingit in artificiato, quamvis etiam esset praescitus ab eo; nec etiam est completa causa artificiati, nisi addatur voluntas, ut dicit philosophus in 9 Metaphysic.; et similiter est etiam de scientia Dei.

Ad secundum dicendum, quod mala non cognoscuntur a Deo per similitudinem suam, sed per similitudinem bonorum; ut prius dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2; et ideo non sequitur quod sit causa nisi bonorum.

Ad tertium dicendum, quod inquantum scientia Dei est sicut

exemplar per modum artis rerum, sic dicitur mensura earum; unde mala sicut deficiunt a participatione formae artis, ita deficiunt a rectitudine mensurae; et propter hoc etiam malum definitur ab Augustino, quod est privatio modi, inquantum deficit a mensura; speciei, inquantum deficit ab imitatione exemplaris; ordinis, inquantum deficit a fine.

Ad quartum dicendum, quod voluntas habet completam rationem causae, inquantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa causarum; unde et imperium super alias vires habet; et ideo absolute voluntas Dei causa rerum dicitur. De scientia autem non similiter se habet sicut de voluntate, ut dictum est, in corp. art.; nec etiam ita comparatur scientia ad scitum sicut vita ad viventem. Unde patet quod ratio non concludit.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod sicut creaturae non exeunt a Deo per necessitatem naturae, vel potentiae naturalis, ita nec per necessitatem scientiae; sed per libertatem voluntatis in qua completur ratio causalitatis; et ideo non quaecumque scivit creavit, sed quaecumque voluit.

Articulus 2. Utrum scientia Dei sit uniformiter de rebus scitis

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non uniformiter sit de rebus scitis. Omnis enim scientia quae est de rebus aliter quam sint, est falsa. Sed scientia Dei verissima est. Cum igitur omnes res non habeant unum modum, videtur quod non uniformiter sit de omnibus.

2. Praeterea, secundum Augustinum, alius modus cognitionis est cognoscere rem per sui essentiam, et per sui similitudinem. Sed Deus seipsum per essentiam suam cognoscit, creaturas vero per similitudines earum in ipso existentes. Ergo non uniformiter seipsum et creaturas cognoscit.

3. Praeterea, ut supra habitum est, dist. 16, quaest. 1, art. 2, Deus bona cognoscit per se, mala autem per aliud. Sed hoc facit diversum modum cognitionis. Ergo non uniformiter omnia cognoscit.

4. Praeterea, secundum Dionysium, Deus eodem modo cognoscit res quo rebus esse tradidit. Sed secundum Augustinum, alia ratione creavit hominem et equum. Ergo alia ratione cognoscit; et ita non uniformiter de omnibus est.

1. Sed contra, Dionysius in eodem capitulo dicit, quod materialia immaterialiter cognoscit, et multa unite, et sic de aliis. Ergo videtur quod sit uniformiter de omnibus.

2. Praeterea, modus cognitionis praecipue attenditur penes rationem medii, ex cuius diversitate de eodem potest haberi opinio et scientia. Sed Deus eodem medio omnia cognoscit, scilicet per essentiam suam, ut in eodem capitulo Dionysius

dicit. Ergo de omnibus est uniformiter.

Respondeo dicendum, quod in qualibet cognitione potest considerari duplex modus: scilicet modus rei cognitae et modus cognoscentis. Modus quidem rei cognitae non est modus cognitionis, sed modus cognoscentis, ut dicit Boetius. Quod patet ex hoc quod ejusdem rei cognitio est in sensu cum conditionibus materialibus, quia sensus est potentia in materia; in intellectu autem, quia immaterialis est, ejusdem cognitio est sine appenditiis materiae. Cujus ratio est, quia cognitio non fit nisi secundum quod cognitum est in cognoscente. Unumquodque autem est in aliquo per modum ipsius, et non per modum sui, ut patet ex libro de causis: et ideo oportet quod cognitio fiat secundum modum cognoscentis. Quia ergo in intellectu divino est summa unitas, ideo ejus cognitio est uniformis de omnibus; omnia enim in eo unum sunt. Cum ergo quaeritur, utrum Deus omnia uniformiter cognoscat, distinguendum est; quia adverbium potest dicere modum actus cognitionis, et sic verum est; vel modum objecti, et sic falsum est; quia Deus non tantum scit rem, sed proprium modum rei; unde scit diversis diversos modos inesse; et similiter dicendum est ad omnes similes quaestiones.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, scientia quae est de re aliter quam sit, est falsa, est duplex. Quia adverbium aliter potest designare modum ipsius scientiae, et sic falsum est; quia scientia est immaterialis de rebus materialibus. Vel potest designare modum scitorum, et sic verum est; unde ad propositum concludit.

Ad secundum dicendum, quod essentia Dei per quam seipsum cognoscit Deus, est etiam similitudo per quam cognoscit omnia creata; et ita per idem medium se et alia cognoscit. Unde ex

parte cognoscentis invenitur unitas, sed ex parte cognitorum diversitas, quia aliquod eorum, scilicet ipse Deus, se habet per identitatem ad medium illud; alia per imitationem, scilicet ipsae creaturae.

Ad tertium dicendum similiter, quod Deus eodem medio, scilicet essentia sua, cognoscit et bona et mala; sed ad hoc medium diversimode comparantur bona quae ipsum imitantur, et mala quae ab ipso discedunt.

Ad quartum dicendum, quod una essentia divina est per quam esse omnibus tradidit, et per quam omnia cognoscit, ut idem Dionysius dicit. Alietas autem rationum est ex diversitate respectuum, qui attenduntur secundum diversitatem rerum.

Articulus 3. Utrum scientia Dei sit enuntiabilium

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit enuntiabilium. Scientia enim Dei est de rebus per ideas earum. Sed idea est similitudo rei incomplexae. Ergo videtur quod complexorum vel enuntiabilium Deus scientiam non habeat.

2. Praeterea, ut dicitur in 3 de anima, quando intellectus intelligit affirmationem et negationem, fit quaedam compositio. Sed in divino intellectu nulla est compositio. Ergo enuntiabilia non cognoscit.

3. Praeterea, sicut ibidem dicitur, operationi qua intellectus affirmat aliquid aut negat, admiscetur tempus; unde omnis enuntiatio cum tempore significat. Sed intellectus divinus omnino absolutus est a tempore. Ergo non est enuntiabilium.

4. Praeterea, intellectus divinus est verissimus, cui nulla falsitas admisceri potest. Sed duarum operationum intellectus uni admiscetur falsitas, scilicet ei qua affirmat aliquid aut negat; alteri vero non, qua scilicet intuetur quidditatem rei, ut in 3 de anima dicitur. Ergo videtur quod ista tantum operatio sit Deo attribuenda, et non prima, qua enuntiabilia cognoscuntur.

1. Sed contra, nostra scientia non tantum est de rebus, sed etiam de enuntiationibus. Si ergo essentia Dei non esset de enuntiationibus, esset imperfectior quam nostra.

2. Praeterea, quidquid praedicat Deus, scit. Sed multa enuntiabilia per prophetas praedixit, sicut virginem parituram, Isa. 7. Ergo enuntiabilia scit.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Avicennae et ex dictis Algazelis videtur sequi quod Deus enuntiabilia nesciat, et praecipue in rebus singularibus; quia ponunt quod scit singularia tantum universaliter, idest secundum quod sunt in causis universalibus, et non particulariter, idest in natura particularitatis suae. Unde concedunt quod scit hoc individuum et illud; sed non scit hoc individuum nunc esse et postmodum non esse; sicut si aliquis sciret eclypsim quae futura est cras in suis causis universalibus; non tamen sciret an modo esset vel non esset, nisi sensibilter videret. Sed quia supra ostensum est quod Deus non solum habet hujusmodi cognitionem de particularibus, sed perfectam, inquantum cognoscit ea in sua particularitate secundum omnes condiciones individuales quae in eis sunt; ideo dicendum est, quod Deus non solum cognoscit ipsas res, sed etiam enuntiabilia et complexa; tamen simplici cognitione per modum suum; quod sic patet. Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilium intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum. Similiter etiam in ipso Deo est considerare naturam ipsius, et esse ejus; et sicut natura sua est causa et exemplar omnis naturae, ita etiam esse suum est causa et exemplar omnis esse. Unde sicut cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnem rem; ita cognoscendo esse suum, cognoscit esse cujuslibet rei; et sic cognoscit omnia enuntiabilia, quibus esse significatur; non tamen diversa operatione nec compositione, sed simpliciter; quia esse suum non est aliud ab essentia, nec est compositum consequens; et

sicut per idem cognoscit bonum et malum, ita per idem cognoscit affirmationes et negationes.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est de forma existente in mente artificis et de idea rei quae est in mente divina: quia forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificiato, sed tantum formae; et ideo esse hanc domum, et cetera quae consequuntur naturam per formam artis, nescit nisi sensibiliter accipiat: sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse divinum quod est simplex, est exemplar omnis esse compositi quod in creatura est; et ideo per esse suum simplex cognoscit sine compositione intellectuum vel divisione omne esse vel non esse quod rei convenit. Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo; et de tali intellectu philosophus loquitur.

Ad tertium dicendum, quod operationi intellectus nostri componentis et dividensis admiscetur tempus duplici de causa; tum ex parte sua, quia accipit scientiam a continuo et tempore, scilicet a sensu et imaginatione; tum ex parte intellectuum, quae in tempore sunt. In operatione autem divini intellectus advenit tempus tantum ex parte intellectuum, quia sicut alias res determinate cognoscit, ita et tempus; unde cognoscit hanc rem esse in tali vel in tali tempore: sed ex parte ipsius intellectus nullum tempus vel aliqua successio advenit; quia temporalia intemporaliter cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod sicut operationi intellectus nostri qua inspicit quidditates rerum, non admiscetur falsitas nisi per accidens, inquantum cognitio quidditatis dependet a cognitione affirmationis, quod contingit in quidditatibus compositis, et non in simplicibus, ut dicitur in 9 Metaph.: ita operationi intellectus divini non potest advenire falsitas nec in comprehendendo naturas rerum nec in comprehendendo enuntiabilia; quia utrumque eadem operatione cognoscit, et per unum idem simplex, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Articulus 4. Utrum scientia Dei sit non entium

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non possit esse non entium. Scientia enim importat respectum ad scibile. Sed ea quae dicunt respectum ad creaturam, non dicuntur de Deo nisi creaturis existentibus, ut dominus, et creator, et hujusmodi. Ergo videtur quod non possit Deus dici scire res aliquas, nisi quando sunt.

2. Praeterea, scientia non est nisi verorum, ut in posterioribus dicitur. Sed verum et ens convertuntur. Ergo non est nisi entium.

3. Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed ea quae non sunt non commensurantur alicui. Ergo eorum non est scientia Dei.

4. Praeterea, primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna dicit. Sed nulla virtus potest cognoscere aliquid nisi praesupposita ratione primi objecti, sicut visus nihil videt sine lumine. Ergo nec aliquis intellectus potest cognoscere nisi entia.

1. Sed contra, quidquid eligitur sine errore, hoc scitur. Sed secundum Augustinum, eliguntur quae non sunt; nec tamen errat qui eligit, scilicet Deus. Ergo videtur quod eorum quae non sunt, notitiam habeat.

2. Praeterea, sicut se habet scibile ad scientiam nostram ut prius, ita se habet scientia Dei ad scibilia ut prior eis. Sed quaedam scibilia sunt quorum non habemus scientiam, ut philosophus tradidit. Ergo et scientia Dei potest esse eorum quae non sunt.

Respondeo dicendum, quod quidquid cognoscitur, aliquo modo oportet esse, ad minus in ipso cognoscente; unde et Avicenna dicit, quod de eo quod omnino est non ens, nihil potest enuntiari. Unde secundum quod aliqua se habent ad esse, ita se habent ad divinam cognitionem. Esse autem rei potest tripliciter considerari: vel prout est in propria sua natura ex suis principiis educta, vel prout est in potentia alicujus causae, vel prout est in apprehensione alicujus cognoscentis. Omnia ergo illa quae habent esse in sua natura secundum quodcumque tempus, Deus ab aeterno scivit, et apprehendendo naturam ipsorum, et videndo ea esse, non tantum in cognitione sua, vel potentia alicujus causae, sed etiam in esse naturae; quod patet, quia constat quod re existente cognoscit Deus ipsum esse quod habet in propria natura. Si autem ab aeterno non cognovisset nisi esse ejus quod est in cognitione, vel in potentia causae, cognitio sua proficeret per temporum successiones; et talia dicitur Deus scire scientia visionis. Res autem illas quarum esse in nullo tempore est in propria natura, cognoscit esse in potentia causae vel creaturae deficientis, sicut mala, vel in potentia operativa sua, sicut bona. Scit etiam ea esse in cognitione sua, inquantum scit se cognoscere ea, et posse se facere ea, quantum ad bona; vel posse contingere ex defectu creaturae, quantum ad mala. Et iste modus cognitionis nominatur scientia simplicis intelligentiae, inquantum scilicet per modum istum cognoscitur ipsa simplex natura rei quae posset esse, tamen non cognoscitur ipsum esse simplex, cujus proprie est visio, sed secundum quid tantum, ut dictum est, in corp. art.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes relationes quae fundantur super aliquam operationem actualem procedentem in creaturas, non possunt convenire Deo, nisi ex tempore creaturis existentibus; sed relatio importata in scientia,

potentia et voluntate non fundatur super aliquam operationem actualiter in creaturam procedentem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod non entia habent veritatem, sic ea Deus scit: quae enim erunt post mille annos non scit ea Deus esse nunc; quoniam non est verum ea esse nunc; sed scit ea futura esse tunc quando verum erit ea esse: similiter illa quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, scit ea esse in cognitione sua, et in potentia causarum suarum, prout est verum ea sic esse.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est non scitur a Deo ut commensuratum actu scientiae suae, sed ut commensurabile: et hoc sufficit ad scientiae veritatem.

Ad quartum dicendum, quod quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens, vel in propria natura, vel in causa sua, vel in cognitione aliqua: et sic etiam sunt entia omnia quae Deus cognoscit.

Articulus 5. Utrum scientia Dei sit contingentium

1. Ad quintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit contingentium. Scientia enim Dei est causa omnium scitorum bonorum. Sed omnis causa necessaria inducit necessarios effectus: posita enim causa, necessario ponitur effectus, nisi causa sit deficiens in minori parte, sicut causa naturalis. Cum ergo scientia Dei non sit deficiens, videtur quod id cuius est, sit necessarium, et ita non sit contingentium.

2. Praeterea, scientia non est nisi verorum. Sed in futuris contingentibus non est alterum determinate verum, ut philosophus probat. Ergo videtur quod non possit esse eorum scientia divina.

3. Praeterea, si sit contingentium, ponatur quod Deus sciat Socratem currere; inde sic. Aut est possibile Socratem non currere, aut impossibile. Si enim est impossibile ipsum non currere, ergo ab aequipollenti necesse est ipsum currere, et sic haberetur propositum, quod illud cuius est scientia Dei, sit necessarium. Si autem possibile est ipsum non currere, ponatur ergo. Possibile enim est, secundum philosophum, quo posito, non sequitur inconveniens. Sed positum erat quod Deus sciret Socratem currere. Ergo scit esse quod non est. Omnis autem talis scientia falsa est. Ergo scientia Dei erit falsa, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Socratem non currere, non fuit possibile sed necessarium.

4. Si dicatur, quod est necessarium necessitate consequentiae et non necessitate consequentis; sive necessitate conditionata, hac scilicet conditione si est praescitum, et non necessitate absoluta: contra, in omni vera conditionali si antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute:

quia ad antecedens semper sequitur consequens, et ad necessarium nunquam sequitur falsum, quamvis e converso, ut probatur in 1 Poster. Sed hujus conditionalis, Socrates currit si est praescitum a Deo, antecedens est necessarium absolute: tum quia omne praeteritum est necessarium, tum quia omne aeternum est necessarium. Ergo et Socratem currere est necessarium absolute: ergo videtur quod scientia non est nisi de necessariis.

5. Praeterea, secundum philosophum in Lib. priorum, ex majori de necessitate, et minori de inesse, sequitur conclusio de necessitate. Inde sic. Omne scitum a Deo necesse est esse verum. Sed hoc est scitum a Deo. Ergo necesse est esse verum; et sic idem quod prius.

6. Si dicas, quod ista est duplex: scitum a Deo necesse est esse verum: quia potest esse de dicto; et sic est composita et vera: vel potest esse de re; et sic est divisa et falsa: hoc enim dictum est necessarium, scilicet scitum a Deo est verum; sed hanc rem quae ponitur sciri a Deo non necesse est fieri, quia contingenter fit: contra, ista distinctio tenet tantum in formis separabilibus, in quibus subjectum esse potest, non autem in formis inseparabilibus a subjecto. Unde istam nullus distinguit: cygnus albus possibile est esse niger: quia albedo a cygno non separatur nisi secundum rationem et intellectum; unde quod non potest simul esse cum albo, non potest simul esse cum cygno. Sed in hoc quod dicitur scitum, importatur quiddam semper concomitans subjectum: quia quod semel est scitum a Deo, non potest non esse scitum ab eo. Ergo videtur quod distinctio illa nihil ad propositum valeat.

7. Si dicas quod contingens quando futurum est, potest, non esse; sed non ex quo ponitur praesens vel praeteritum; et sic Deus, cognitionem ejus habet: contra, omnis scientia quae est

de aliquo praesente, de quo non erat quando futurum erat, recipit additionem secundum temporum successionem. Sed scientia Dei nihil accipit additionis a rebus, nec est in ea aliqua successio secundum tempora. Ergo si futura contingentia non cognoscit, ut futura sunt, nullo modo est contingentium, ut sunt praesentia vel praeterita.

1. Sed contra, ea quae subsunt libero arbitrio sunt maxime contingentia. Sed horum cognitionem Deus habet: alias non redderet unicuique secundum opera sua. Ergo sua scientia est contingentium.

2. Praeterea, supra habitum est quod scientia Dei est omnium. Sed non omnia ex necessitate contingunt, ut ad ipsum sensum patet, et a philosophis probatum est, et in fide suppositum est. Ergo scientia Dei non tantum est necessariorum, sed etiam contingentium.

Respondeo dicendum, quod propter huiusmodi difficultates, quidam philosophi negaverunt, Deum de particularibus contingentibus cognitionem habere, cogitantes intellectum divinum ad modum intellectus nostri; et ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a cognitione particularium ratione particulacionis quae est ex materia, sicut intellectus noster impeditur, in 36 distin., quaest. 1, art. 1, ostensum est; et ideo nunc restat inquirere utrum impediatur ratione contingentiae: contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. Primo propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius; unde cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, videtur quod non possit esse contingentium. Secundo propter ordinem scientiae ad scitum; quia cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et

determinationem in scito, quam contingentia excludit, ut patet in scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo. Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa: ut patet in floritione arboris cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum; et ideo mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et hujusmodi; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes. Sed adhuc manet dubitatio major de secunda: quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse quod Deus sciat simul hunc cursurum, et iste deficiat a cursu; et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus. Oportet enim invenire ad hoc quod sit certa scientia, aliquam certitudinem in scito. Sciendum est igitur, quod antequam res sit non habet esse nisi in causis suis. Sed causae quaedam sunt ex quibus necessario sequitur effectus, quae impediri non possunt, et in istis causis habet causatum esse certum et determinatum, adeo quod potest ibi demonstrative sciri, sicut est ortus solis, et eclipsis, et hujusmodi. Quaedam autem sunt causae ex quibus consequuntur effectus ut in majori parte, sed tamen deficiunt

in minori parte; unde in istis causis effectus futuri non habent certitudinem absolutam, sed quamdam, in quantum sunt magis determinatae causae ad unum quam ad aliud; et ideo per istas causas potest accipi scientia conjecturalis de futuris, quae tanto magis erit certa, quanto causae sunt magis determinatae ad unum; sicut est cognitio medici de sanitate et morte futura, et iudicium astrologi de ventis et pluviis futuris. Sed quaedam causae sunt quae se habent ad utrumque: et in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem vel determinationem; et ideo contingentia ad utrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognoscuntur, ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia Socratem currere dum currit, necessarium est; et certam cognitionem habere potest. Dico igitur, quod intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat; et sic ex eventibus rerum aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine de Consol. Omnis enim cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Cum igitur Deus sit aeternus, oportet quod cognitio ejus modum aeternitatis habeat, qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas ejus est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc stans; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde secundum Boetium melius dicitur providentia quam praevidentia: quia

non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis specula. Sed tamen potest dici praescientia, inquantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines qui successive in quinque horis quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere, quod isti quinque vident haec contingentia succedentia praesentialiter. Si autem poneretur quod isti quinque actus cognoscentium essent actus unus, posset dici quod una cognitio esset praesentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Cum ergo Deus uno aeterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt non tantum ut habentia esse in cognitione sua. Non enim Deus ab aeterno cognovit in rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione sua; sed etiam ab aeterno vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, et respectu futuri praeteritam: sed videt istud tempus in quo est praesens, et rem esse praesentem in hoc tempore, quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora: et ita patet quod nihil prohibet contingentium ad utrumlibet certam scientiam Deum habere, cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod praesentialiter in actu est quando jam ejus esse determinatum est, et certitudinaliter cognosci potest.

Ad primum ergo dicendum, quod a causa prima non trahit effectus necessitatem, sed solum a causa proxima, ut dictum est, in corp. art.; et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab

intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successive. Sed dum est in actu, determinate verum est; et ideo a cognitione quae est praesens illi actui, potest certitudinaliter cognosci; sicut patet etiam de visu corporali: et quia cognitio divina aeternitate mensuratur, quae eadem manens omni tempori praesens est, unumquodque contingentium videt prout est in suo actu.

Ad tertium dicendum, quod actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiam si futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est; et quia esse quod est, quando est, necesse est; quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium; quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali; et ideo simile est sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere; quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum, est necessarium. Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absoluta.

Ad quartum dicendum quod ad hoc argumentum multipliciter respondetur. Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, scilicet hoc esse praescitum a Deo, non est necessarium. Et si objiciatur, quod est dictum de praeterito, ergo est necessarium; respondent, quod hoc habet instantiam in praeteritis quae dicunt respectum ad futurum; unde cum dicitur hoc fuisse futurum, quamvis sit dictum de praeterito; tamen quia dependet a futuro, non est necessarium; quia quod fuit quandoque futurum, potest non esse futurum; quia futurus quis incedere non incedet, ut dicitur in 2 de Generat. Sed ista instantia nulla est; quia quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quae erant determinatae ad effectum ut in majori parte, non tamen potest non fuisse

futurum; semper enim verum erit dicere: hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum; quia cum dicitur praescitum, non importatur tantum ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut praeteritus. Et ideo alii dicunt, sicut videtur Magister dicere in littera, quod hoc antecedens non est necessarium; quia praescitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus praeteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit praeteritum: et ideo sicut Deus potest non praescire, ita potest non praescisse. Sed istud etiam non solvit; quia quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsecis, ut velle, intelligere, et hujusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse. Et quia consequens non potest poni non esse, quin etiam antecedens ponatur non esse, consequens non poterit poni non esse. Sed hoc certum est quod antecedens potest poni esse; verum enim est determinate Deum aliquid futurum nunc scire; et ita sequitur quod consequens non possit poni non esse, etiam absolute sumptum; et multo minus quod possit contingere non esse. Et ideo alii dicunt, quod istud antecedens est contingens, quia designantur ibi duo, scilicet actus divinus qui immutabilis est, et ordo ad futurum, qui mutabilis est mutabilitate rei; et ideo totum judicandum est contingens propter alterum tantum. Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis esse hominem sit necessarium. Sed istud etiam non videtur dubitationem solvere. Cum enim dicitur Deus praescivisse aliquid, ordo ille ad futurum designatur ibi ut objectum super quod transit actus. Est enim sensus: praescivit, idest scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicujus actus, ut dictum, oportet quod materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dicitur: scio istum currere: ea autem quae sic sumuntur, nullam differentiam contingentiae vel necessitatis in propositione faciunt; tum quia

veritas et necessitas propositionis ex principali verbo pendet, in quo intelligitur compositio: tum etiam quia dictum hoc modo positum non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde aequalis necessitas vel contingentia est harum duarum propositionum: dico Socratem currere, et dico solem moveri; etiam posito quod ipsum dicere sit necessarium; et ita posito etiam quod ordo ille importatus ad futurum sit mutabilis, nihil impeditur de necessitate antecedentis. Unde alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium; nec tamen consequens est necessarium; quia illa maxima intelligitur tantum in illis conditionibus in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Sed hoc etiam non plene solvit, quia regula illa non probatur a philosopho, ratione causalitatis, sed ratione consequentiae, secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive sit effectus. Et ideo aliter dicendum est, quod antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus tum etiam ex ordine ad scitum; quia ista res non ponitur subjacere scientiae divinae nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est; et ideo similis necessitas est inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu; et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet: non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinae scientiae, cui subicitur prout consideratur praesentialiter in suo esse actuali; unde etiam sic sumendum est consequens, quomodo patet quod consequens necessarium est: necesse enim est Socratem currere dum currit.

Ad quintum dicendum, quod ista: omne scitum a Deo necesse est esse, est duplex, eo quod potest esse de dicto, vel de re: et si

sit de dicto vera est, et si sit de re, falsa est: et similiter conclusio duplex est. Et hujus distinctionis ratio est, quia potest istud sumi secundum conditionem qua subjacet divinae scientiae; et hoc est secundum quod habet esse determinatum in actu, et sic necessitatem habet, vel potest ista res sumi sine aliqua conditione; et sic non est necessaria: quia potest sic considerari ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem, nec ibi est scita a Deo futura esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua: quia esset falsa scientia, cum in causa sua determinatum non sit.

Ad sextum dicendum, quod quamvis iste respectus ad rem sit inseparabilis secundum quod attingit eam; non tamen attingit eam nisi prout est in esse actuali praesentialiter considerata; et ideo potest fieri distinctio secundum quod res illa consideratur ut cadens sub respectu illo vel ut non cadens. Verbi gratia, cursus Socratis subjacet certitudini divinae scientiae, prout est in actu; et hoc non habuit semper, quia quandoque erat in potentia tantum, et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinae scientiae: si enim Deus vidisset ipsam causam, ut Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset istud scire; et ideo patet quod distinctio illa, scilicet quod possit esse de re, vel de dicto, bona est.

Ad septimum dicendum, quod Deus non tantum cognoscit ea quae sunt nobis praesentia, sed quae sunt nobis praeterita et futura, supra quae tamen omnia intuitus divinus cadit, secundum quod suis temporibus praesentia sunt. Unde non sequitur quod aliquam rem Deus quandoque sciat quam aliquando nescivit.

EXPOSITIO TEXTUS

Quia futurum est, ideo scitur a Deo. Hic denotatur causa consequentiae et non essendi. Illorum enim peccata praescivit, non sua; quasi dicat: si sua praescientia eos ad peccandum cogeret non ipsi peccassent, quia coacti facerent; sed ipse Deus coactor.

DISTINCTIO 39. QUAESTIO 1**Prooemium**

Hic ostendit, cujus causa sit divina scientia; et dividitur in partes duas: in prima inquit, utrum sit invariabilis; in secunda, utrum sit universalis, ibi: ei vero quod praedictum est (...) videtur obviare quod ait Hieronymus. Prima in duas: in prima movet quaestionem, et objicit contra veritatem; in secunda determinat, ibi: ad quod dicimus, quod Dei scientia omnino immutabilis est; et dividitur in duas: in prima determinat concedendo ea quae ponunt variationem ex parte scitorum, et non ex parte scientiae; in secunda determinat quae ex parte scientiae variationem important, ibi: hic opponitur a quibusdam ita. Et circa hoc duo facit: primo negat ea quae simpliciter neganda sunt; secundo ponit opinionem quorundam qui concedunt quasdam locutiones, quae variationem scientiae significare videntur, retorquentes tamen ad varietatem scitorum, ibi: item a quibusdam dicitur Deum posse plura scire quam sciat. Ei vero quod praedictum est (...) videtur obviare quod ait Hieronymus. Hic inquit, utrum praescientia vel providentia Dei, sit universalis causa omnium; et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo determinat eam, ibi: ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus; tertio recapitulat, ibi: simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia. Hic est duplex quaestio. Prima de invariabilitate scientiae divinae. Secunda de universalitate providentiae ejusdem. Circa primum tria quaeruntur: 1 utrum Deus possit non scire illud quod scit; 2 utrum possit aliquid scire quod non scit, vel plura quam scit; 3 utrum Deus sciat infinita.

Articulus 1. Utrum Deus possit non scire illud quod est scitum ab eo

1. Circa primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit non scire illud quod scitum est ab eo; quia, secundum Augustinum, Hieronymum et philosophum, Deus non potest facere ut id quod est praeteritum, non fuerit. Sed cum dicitur: hoc est scitum a Deo, significatur ut praeteritum. Ergo non potest non esse scitum ab eo.

2. Si dicas, quod est praeteritum dependens a futuro, hoc nihil est, ut prius dictum est, dist. 37, quaest. 1, art. 3, quia non importatur in participio tantum ordo ad futurum, ut in hoc participio futurum; sed etiam actus quidam.

3. Praeterea, omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit philosophus. Sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur aeternitate, in qua nihil praeterit vel succedit. Ergo videtur quod non possit non esse; et ita Deus non possit non scire illud quod scit.

4. Praeterea, secundum philosophum, omne aeternum est necessarium. Sed quodlibet scire Dei est aeternum. Ergo est necessarium; ergo ab aequipollenti non potest non esse.

5. Scire ipsius est ipsum esse ejus. Sed ipse non potest non esse. Ergo non potest non scire quod scit.

1. Sed contra, quidquid Deus scit, operando operatur. Sed potest non operari quod operatur. Ergo potest non scire illud quod scit.

Respondeo dicendum, quod sicut attributa divina differunt

secundum proprias rationes, et sunt tamen una res; ita etiam actus attributorum sequuntur rationes eorum; et ideo alicui actui attribuitur quod alteri non convenit. Dicimus enim Deum scire quod non vult, vel quod non facit. Est ergo haec ratio voluntatis ut libere actum suum producat; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus; unde potest velle et non velle. Sed hoc intelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate; quia postquam transit, non subjacet facultati ejus; non enim potest non voluisse quod voluit. Similiter non subjacet facultati ejus ut utrumque simul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato; sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et hujusmodi. Cum igitur actus divinae voluntatis semper sit in actu, et non pertransiens in futurum, semper est quasi in egrediendo a voluntate; et ideo manet libertas divinae voluntatis respectu ipsius. Unde potest dici, quod Deus potest non velle hoc; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo post et nunc ex parte voluntatis, quae mutabilis esse non potest. Et quia dictum est supra, dist. 8, quaest. 3, art. 1, de actu divinae scientiae, secundum quod est causa operis ejus ut informans ipsum, quod est imperatus a voluntate; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non praescire. Non tamen potest esse ut simul praesciat et non praesciat, vel quod nunc praesciat et postmodum non praesciat, loquendo de praescientia ex parte scientiae tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo est futurum, postea erit praesens; et tunc non est praescitum, sed scitum est. Et ideo dicendum est secundum distinctionem Magistri, quod si accipiatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo: si autem accipiatur divisim, sic est in potestate sua scire et non scire; et haec libertas demonstratur cum dicitur quod Deus potest hoc non scire.

Ad primum ergo dicendum, quod actus scientiae divinae nunquam transit in praeteritum, sed semper est in actu: et ideo semper manet in libertate voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod illa solutio nihil valet.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est, necesse est esse dum est; absolute tamen loquendo, non necesse est esse. Ita et Deo scire necesse est dum scit; non tamen necesse est eum scire nisi necessitate immobilitatis, quae voluntatis libertatem non excludit; et haec libertas significatur cum dicitur, quod Deus potest hoc non scire vel non velle.

Ad quartum dicendum, quod omne aeternum est necessarium necessitate immobilitatis, quae libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est, dist. 8, quaest. 3, art. 1.

Ad quintum dicendum, quod licet esse et scire sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem ut imperatum ab ipsa, esse autem non; et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae.

Articulus 2. Utrum Deus possit scire aliquid quod nescit

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit scire aliquid quod nescit. Nihil enim existentium cognoscit Deus nisi per ideam. Sed non potest aliqua idea in ipso esse quae non sit: quia cum idea sit forma rei in Deo existens, non potest intelligi quod aliqua forma adveniat Deo sine mutatione ejus. Ergo non potest scire ea quae non scit.

2. Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, et dependet ad ipsum. Sed mutato eo quod ad aliquid dependet, etiam ipsum mutatur. Ergo videtur quod si aliquid posset esse scitum a Deo quod non est modo scitum ab eo, scientia ejus possit mutari.

3. Praeterea, quantitas scientiae attenditur secundum quantitatem scibilium, sicut quantitas virtutis secundum quantitatem objectorum. Ergo ad pluralitatem scibilium sequitur augmentum scientiae. Sed si posset scire aliquid quod non scit, posset plura scire quam sciat. Ergo posset augeri ejus scientia; quod est impossibile. Ergo et primum.

4. Praeterea, supra dictum est, dist. 38, quaest. 8, art. 4, quod Deus non tantum scit ea quae sunt, sed et ea quae non sunt. Ab his autem nihil potest aliud esse, cum nihil sit medium inter ens et non ens. Ergo non potest aliquid aliud scire ab illis quae scit.

1. Sed contra, Deus potest operari quod non operatur. Sed quidquid operatur, operatur per suam scientiam. Ergo potest scire aliquid aliud ab his quae scit.

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur scire aliquid

dupliciter; vel scientia visionis, secundum quod videt res quae sunt vel erunt vel fuerunt non solum in potentia causarum suarum, sed etiam in esse proprio; vel scientia simplicis intelligentiae, secundum quod scit ea quae nullo tempore sunt, esse in potentia causarum suarum. De hac igitur loquendo, Deus non potest scire aliquid aliud ab his quae scit; quia nihil potest esse aliud ab his quae sunt et quae possunt esse. Loquendo autem de scientia visionis de qua hic Magister loquitur, sic potest aliquid aliud videre ab his quae videt, secundum quod potest ei quod habet esse in potentia sua tantum, dare esse in propria natura. Si tamen hoc in esse produceret, ab aeterno ab eo esset praescitum; et ideo distinguendum est hoc etiam sicut et supra, art. praeced. Si enim intelligatur conjunctim, sic Deus non potest scire quod non scit: quia ista duo sunt impossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab aeterno nescivit. Si autem intelligatur divisim, sic est verum, et designatur potestas libertatis, ut supra dictum est, art. antec., et non mutabilitas scientiae vel voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod idea secundum essentiam est una, et non distinguitur nisi per respectum ad diversa. Unde si poneretur aliqua alia res, non fieret additio alicujus formae, sed respectus tantum. Vel dicendum melius, quod sicut ipsum scire est subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam artificiati quam excogitat: et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et quod non fuerit; ita non potest designari quod idea sit in eo et non fuerit; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod scientia nostra dependet a scibili; sed scibile dependet a scientia Dei; unde sicut scientia nostra variatur, scibili immobili permanente; ita scibile

mutatur, scientia Dei non mutata.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quae scit; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit; quia cum dicitur, plura, designatur comparatio ad aliquid praeexistens, cum quo hoc non erat; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera: prius nescivit, et modo scit: nec hoc ipse potest: et ita patet quod cum dicitur, potest plura scire, aliquo modo pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat; et similiter non debet concedi quod scientiae ejus aliquid addatur, nec aliquid hujusmodi, quod facit intellectum sensus compositi. Si tamen concederetur, non ideo sequeretur scientiam posse augeri; quia ipse per unum et idem scit multa et pauca, quod est primum et per se objectum scientiae ejus, scilicet essentiam suam quae est similitudo ejus.

Ad quartum dicendum, quod ea quae non sunt, Deus non scit scientia visionis; et de hac tantum hic loquimur.

Articulus 3. Utrum Deus sciat infinita

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sciat infinita. Scientia enim numeratur secundum scita. Sed in Psal. 146, 5, dicitur, quod sapientiae ejus non est numerus. Ergo scita ejus sunt infinita.

2. Praeterea, Deus non alio modo scit quasdam species numerorum quam alias. Sed quasdam scit actu et determinata scientia quascumque aliquis homo scit. Cum igitur species numerorum sint infinitae, videtur quod ipse sciat infinita determinate.

3. Praeterea, particularia sunt infinita. Sed Deus scit particularia, ut supra, dist. 36, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo scit infinita.

4. Praeterea, potentia sua dicitur infinita, et dicitur infinitorum simpliciter. Sed nihil potest facere nisi per scientiam. Ergo videtur quod scientia ejus sit infinitorum simpliciter.

5. Sed contra, quidquid scitur, perfecte scientia comprehenditur. Sed quidquid comprehenditur, intellectus comprehensione finitur, ut dicit Augustinus in Lib. de videndo Deum, et philosophus in 2 Metaph. Cum igitur infinitum non possit finiri, videtur quod a nullo intellectu possit perfecte sciri.

6. Si dicamus, quod quamvis sit infinitum in se, tamen comparatur ad intellectum divinum, finitum est, contra; quod dicitur de aliquo diversimode respectu diversorum, est in genere relationis; ex hoc enim probat philosophus, magnum et parvum relativa esse. Ergo quidquid praedicatur de aliquo

absolute, cuicumque comparetur, conveniet sibi. Sed esse infinitum est praedicatum absolutum. Ergo quod in se est infinitum, respectu nullius potest dici finitum.

7. Praeterea, infinitum finito infinitum est; quia non potest pertransiri ab eo. Sed sicut infinitum non pertransitur a finito, ita non transitur ab infinito, ut probatur in 4 Physic. Ergo infinitum neque respectu finiti neque respectu infiniti finitum est.

8. Praeterea, quidquid scitur in actu, actu est in sciente. Sed infinita non possunt esse in actu. Ergo infinita sciri non possunt.

Respondeo dicendum, quod infinitum potest accipi dupliciter. Vel intensive ad modum quantitatis continuae; et sic Deus non scit infinitum in actu: quia quantitas infinita continua neque est neque esse potest; nisi dicatur scire infinitum, in quantum seipsum scit, qui infinitus est. Alio modo potest sumi infinitum secundum quantitatem discretam; et sic dicendum est, quod scientia simplicis intelligentiae Deus scit infinita quae sunt in potentia ipsius, non tantum secundum individua, sed etiam secundum species. Posset enim infinitas alias species procreare, et scit se posse illas. Loquendo autem de scientia visionis, secundum quod videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse; sic scientia sua non est infinitorum. Hoc autem non est ex defectu scientiae ejus, sed ex defectu rerum, quae non sunt infinitae secundum omne tempus numeratae. Unde si poneretur mundus semper fuisse et nunquam deficere, sicut philosophi posuerunt, scientia sua esset infinitorum, etiam videndo singula in proprio esse: quod scientiae nostrae non potest convenire, quia non potest singula proprie cognoscere nisi per diversas formas ab eis acceptas; unde oportet quod unum post aliud intelligat, ut ex praedictis,

dist. 35, quaest. 1, art. 1, patet; et ita si intelligeret infinita, sequeretur quod infinita numeraret; quod est impossibile. Sed tamen intellectus noster potest quodammodo intelligere infinita, inquantum intelligit formam universalem, quae est in potentia ad infinita singularia. Unde etiam a philosophis probatur intellectus immaterialis esse, quia quodammodo est virtutis infinitae; quod nullo modo virtuti in materia existenti convenire potest. Intellectus autem divinus, uno, quod est essentia sua, omnia quae sunt vel possunt esse intelligit, non tantum universali cognitione, sed etiam propria et determinata, ut ex praedictis, dist. 35, quaest. 1, art. 3, patet; unde non oportet quod cognoscat res diversas aliquo transitu, sed uno intuitu omnia videt; et propter hoc non prohibetur esse infinitorum.

Ad primum ergo dicendum, quod scientiae Dei dicitur non esse numerus propter infinitam virtutem ejus in comprehendendo, et non propter infinitatem scitorum scientia visionis determinata, per quam res in propria natura cognoscuntur.

Ad secundum dicendum, quod aliquas species numerorum scit Deus etiam scientia visionis, sed non omnes; quia posito initio et fine mundi, est aliqua species numeri quam res in successione temporum existentes non praetergrediuntur; omnes tamen scit scientia simplicis intelligentiae.

Ad tertium dicendum, quod numerus particularium non est infinitus simpliciter nisi supposita aeternitate mundi, quod est contra fidem.

Ad quartum dicendum, quod potentia respicit sicut objectum ens possibile, cujus ratio non dependet ab esse in actu; unde si nunquam ponantur infinita reduci in actum successione temporis, dicitur tamen potentia simpliciter infinitorum.

Scientiae autem objectum est verum, quod cum ente convertitur; unde non potest dici scientia simpliciter eorum quae non habent esse in actu secundum aliquod tempus, sed secundum quid tantum, sicut etiam secundum quid esse dicuntur in potentia causae.

Ad quintum dicendum, quod intellectus discurrens per rem, non potest comprehendere rem infinitam, quia finiret eam numerando partes ejus; sed scientia Dei sine discursu uniformiter est unius et multorum, finitorum et infinitorum.

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod intellectus divinus non intelligit res pertranseundo; unde objectio non procedit.

Ad octavum dicendum, quod omnia quae Deus scit, sunt in ipso unum, et non distinguuntur nisi per diversos respectus. Non est autem inconveniens relationes quae sequuntur operationem intellectus, esse infinitas, ut dicit Avicenna.

DISTINCTIO 39. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de divina providentia; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit; 2 utrum sit omnium.

Articulus 1. Utrum providentia pertineat ad scientiam

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia pertineat ad scientiam. Sicut enim dicit Boetius, providentia Dei dicitur, quia porro videt quasi a specula aeternitatis. Sed videre pertinet ad scientiam. Ergo videtur quod et providentia.

2. Item, videtur quod ad omnipotentiam. Dicitur enim Sapient. 14, 3: tu autem pater gubernas omnia providentia. Sed gubernatio pertinet ad potentiam, ut habetur ad Hebr. 1, 3: portansque omnia verbo virtutis suae. Videtur ergo quod et providentia.

3. Item, videtur quod ad voluntatem. Sicut enim dicit Damascenus, providentia est divina voluntas secundum quam omnia in finem convenientem deductionem accipiunt; et ita videtur expresse quod ad voluntatem pertineat.

4. Item, videtur quod sit idem quod dispositio. Sicut enim dicit Boetius, providentia est ratio in summo omnium principe constituta, per quam cuncta disponit. Sed disponere est dispositionis. Ergo videtur quod dispositio divina et providentia idem sint.

5. Item, videtur quod sit idem quod fatum. Comparatio enim alicujus ad diversa non diversificat ejus essentiam. Sed fatum et providentia non differunt nisi secundum comparisonem ad diversa: sicut enim dicit Boetius, modus quo res geruntur, cum ad divinam cognitionem refertur, providentia dicitur: cum vero ad res ipsas quae geruntur, fatum vocatur. Ergo videtur quod providentia et fatum non differant per essentiam.

Respondeo dicendum, quod ista tria, dispositio, scientia et providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiae artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum est ergo, quod artifex praeconciendo artificiatum suum considerat finem primo; et deinde considerat ordinem rei quam facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem, sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto; et iste ordo partium ad invicem ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quae possunt impedire finem; unde excogitat sustentamenta domus per aliquas appendicias et fenestras et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo excogitatio nominatur nomine scientiae, ratione solius cognitionis et non ratione alicujus operationis. Unde est et finis, et eorum quae sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur nomine dispositionis: quia dispositio ordinem quemdam significat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quae promovent in finem, dicitur providentia: providus enim dicitur qui bene conjectat de conferentibus in finem, et de his quae impedire possunt. Unde etiam in Deo scientia dicitur, secundum quod habet cognitionem et sui ipsius, et eorum quae facit. Sed dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam philosophus ponit, ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et ad bonum ducis. Providentia autem dicitur secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quae ordinem conservant et propellit omnium inordinationem.

Ad primum ergo dicendum, quod providentia et dispositio diversimode consideratae pertinent ad scientiam voluntatem et

potentiam: quod sic patet ex simili inducto. Potest enim aliquis artifex cognitionem habere de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat: et sic providentia et dispositio ejus pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem et potentiam per quam operatur. Ita etiam in Deo est. Patet etiam quod primis duobus modis accepta sunt aeterna, sed tertio modo sunt ex tempore. Et ipsa executio providentiae, gubernatio dicitur.

Unde patet solutio ad secundum et tertium et similiter ad quartum: quia providentia includit dispositionem et addit: et propter hoc etiam per providentiam disponere dicitur.

Ad quintum dicendum, quod providentia et fatum differunt per essentiam: sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis ubi artificium dicitur; ita etiam ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis, quarum officio gubernatio divina expletur: ex quibus fatum dicitur a for faris; vel quia est quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus: vel ex eo quod ex harum consideratione causarum fari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus caeli praecipue.

Articulus 2. Utrum providentia sit omnium

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnium sit providentia. Ad providentiam enim pertinet remotio eorum quae impediunt a fine. Sed malum dicitur per deordinationem a fine. Cum igitur multa mala sint in universo, videtur quod non omnia providentiae divinae subjaceant.

2. Praeterea, nihil quod casu fit, est provisum: quia casus dicitur inopinatus rei eventus, et secundum philosophum, est in his quae aguntur propter aliquid, cum aliud contingat praeter id quod intendebatur. Sed multa fiunt casu in mundo, ut probat philosophus; alias omnia ex necessitate contingerent, nisi causae aliquae deficerent ut in minori parte, quod casum inducit. Ergo non omnia sunt provisiva a Deo.

3. Praeterea, omne quod est provisum, est ordinatum in unum. Sed liberum arbitrium non est ordinatum in unum, sed se habet ad utrumlibet. Ergo ea quae sunt a libero arbitrio, providentiae divinae non subjacent.

4. Praeterea, omne quod est provisum, consequitur finem ut in pluribus, nisi sit providentia errans. Sed malum invenitur ut in pluribus, quod est secundum exitum a fine. Ergo universum providentia non regitur.

5. Praeterea, providentiae proprium est ordinare. Sed multa inordinate contingunt in universo tam in rebus naturalibus, sicut quod aestates sunt pluviosae et hiemes siccae, quam etiam in hominibus, ut quod justii ab impiis puniuntur, qui prosperitatibus affluunt et multa hujusmodi. Ergo videtur quod universum providentia non regatur.

6. Praeterea, Habac. 1, 14, dicitur: numquid facies homines ut pisces maris? Et hoc dicit admirando ea quae videntur inordinate in hominibus contingere. Ergo videtur quod ad bruta non se extendat Dei providentia.

1. Sed contra est quod habetur Sap. 12, quod est ei cura de omnibus. Sed nomine curae vel sollicitudinis, providentia signatur. Ergo providentia ejus ad omnia se extendit.

Respondeo dicendum, quod haec quaestio fere ab omnibus sapientibus ventilata est, et ideo oportet diversorum positiones videre, ut erroribus evitatis, viam veritatis teneamus. Sciendum est ergo primo, quod quidam posuerunt, nullius rei esse providentiam, sed omnia casu contingere: et ista fuit positio Democriti, et quasi omnium antiquorum, qui negaverunt causam agentem et posuerunt tantum causam materialem. Sed haec positio satis efficaciter in philosophia improbata est. Alii posuerunt providentiam esse quarumdam rerum et non omnium, et hi dividuntur in duas vias. Quaedam enim positio est, quod providentia Dei non se extendit nisi ad species, et non ad individua, nisi quae necessaria sunt; eo quod ponebant, illud quod exit cursum suum, providentiae legibus non subjacere; et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato, non sunt provisa, sicut particularia corruptibilia et generabilia; et ista opinio imponitur Aristoteli: quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit, sed Commentator suus expresse ponit eam in 11 Metaph. Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et hujusmodi. Sed haec opinio expresse tollit iudicium Dei de operibus hominum. Et ideo alia positio fuit, quod Deus providentiam habet de omnibus quae dicta sunt, et ulterius de individuis hominum, non tantum secundum quod communicant in

specie, sed etiam secundum particulares actus eorum; et hanc ponit Rabbi Moyses, et rationem assignat ex eo quod in homine etiam particulari invenitur natura intellectualis, per quam comprehendit intellectu suo formam speciei, in quantum est species: quia intellectus attribuit intentionem universalitatis naturae apprehensae, quam non habet in rebus extra animam; et ideo individuum hominis etiam non deseritur a providentia quae est specierum, et praecipue quia communicat cum substantiis perpetuis, quarum etiam est per se providentia et secundum individua, et hoc quantum ad nobiliorem partem ejus, quae est intellectus. Sed quia divina cognitio aequaliter est singularium et universalium, ut supra habitum est; et ejus qui summe bonus est, est ordinare omnia ad finem, secundum quod nata sunt: non videtur conveniens non omnium etiam singularium providentiam esse. Et praeterea hoc est expresse contra sententiam domini, Matth. 10, dicentis, quod unus ex passeribus non cadit in terram sine patre caelesti, id est sine providentia ejus. Aliorum positio est, quod Deus omnium providentiam habeat. Sed horum quidam dicunt omnium providentiam aequaliter esse; et hos necesse est incidere in tres errores. Quidam enim aestimantes simul esse providentiam bonorum et malorum, cum haec duo non possint esse intenta ab uno agente, coacti sunt ponere duos deos, quorum unus providet bona, alius mala, secundum haeresim Manichaeorum. Et haec positio sufficienter a sanctis et philosophis improbata est: quia malum non habet causam efficientem, nec potest esse intentum. Alii aestimantes, quod similiter sit providentia contingentium et necessariorum, coacti sunt liberum arbitrium et contingentiam negare, asserentes cuncta quae providentiae subjacent, ex necessitate evenire, quod ad sensum patet esse falsum. Alii aestimantes similiter esse providentiam rationabilium et irrationabilium, coacti sunt ponere quod nihil mali etiam brutis contingit quod non sit in poenam eis provisum, vel in occasionem majoris

praemii; unde ponunt quod peccatum est occidere brutum, sicut et hominem: quod quidam haeretici nostri temporis sentire videntur. Sed quia haec omnia a fide aliena sunt, ideo simpliciter dicendum est, quod omnia providentiae subjacent, sed non eodem modo: et qualiter hoc sit, videndum est. Dictum est enim, quod providentia dispositionem supponit, quae ordinem in rebus determinat in diversarum naturarum gradu salvatum. Cum igitur providentiae non sit destruere ordinem rerum, expletur effectus providentiae in rebus secundum convenientiam rei prout nata est consequi finem. Sicut enim dicit Dionysius, non est providentia naturas rei destruere, sed salvare; et ideo quasdam res sic instituit ut secundum suam conditionem consequantur finem per principium quod est natura; in aliquibus super hoc principium addit aliud, quod est voluntas. In his autem quae consequuntur finem per principium quod est natura, invenitur quidam gradus; eo quod quarumdam rerum natura impediri non potest a consecutione effectus sui; et iste est gradus altior, sicut est in corporibus caelestibus: unde in his nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum; et propter hoc Avicenna dicit, quod supra orbem lunae non est malum. Alius autem gradus naturae est quae impediri potest et deficere, sicut natura generabilium et corruptibilium: et quamvis ista natura sit inferior in bonitate, tamen etiam bona est; et melius est quod utraque sit simul, quam quod altera tantum. Si autem Deus contulisset huic naturae quod nunquam deficeret, jam non esset haec natura, sed alia; et sic non esset utraque natura, in quo universi perfectioni derogaretur. Unde hanc naturam condidit praesciens defectum contingentem, qui est malum naturae; sed non intendens. Sed ita providit ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturae, ordinaretur in bonum; sicut videmus quod corruptio unius est generatio alterius; et iste modus providentiae extendit se etiam usque ad bruta animalia, quae potius aguntur instinctu naturae quam

electione voluntatis. Et ideo malum quod accidit in eis, recompensatur per bonum naturae, non per bonum praemii, sicut quod mors muscae est victus araneae. Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium praeter naturam, quod est voluntas; quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum, ut dicit Boetius; et ideo ex conditione sua sequitur quod rectum ordinem tenere possit tendendo in finem, et etiam deficere. Si autem inevitabiliter in finem tenderet, per divinam providentiam tolleretur sibi conditio suae naturae, ut dicit Dionysius; et ideo taliter a Deo instituta est ut etiam deficere posset; ita tamen quod in potestate ejus esset deficere vel non deficere; quod non erat in defectu naturalis principii. Et istos defectus voluntatum contingentes praeter intentionem providentiae praescivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturae, sed etiam singularis gratiae, sicut in bonum justitiae (quod ostenditur cum culpa per poenam ordinatur), et in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de peccatis, vel in meritis et gloria crescunt; et in multa alia: quae humana ratio non sufficit explicare. Unde patet quod bonum et malum subjacent divinae providentiae, sed malum tamquam praescitum et ordinatum, sed non ut intentum a Deo; bonum vero quasi intentum; sed necessarium ita quod deficere non possit, et contingens ita quod deficere possit; et voluntarium ita quod poenam vel praemium habeat, aut in praemium vel in poenam alicujus ordinetur; naturale autem ita quod consequatur finem naturalem, si bonum est, et cedat in bonum alterius naturae, si malum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod providentiae est dirigere unumquodque in finem, et subtrahere impedimenta, salvata tamen natura in finem directa, ex cujus conditione defectibili mala contingunt, et non ex divina intentione, quae ipsa mala in bonum ordinat.

Ad secundum dicendum, quod effectus consequitur conditionem causae suae proximae; et ideo quamvis sit aliquid a Deo provisum, dicitur casu fieri, si accadat praeter intentionem naturae operantis; vel fortuna, si accidit praeter intentionem agentis a proposito.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium per se ordinatum est ad unum, scilicet ad bonum, ita quod ab eo deficere possit, et quod in ipso sit. Si enim inevitabiliter in unum tenderet, tolleretur ratio voluntatis in tali natura.

Ad quartum dicendum, quod malum potest accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis. Et si accipiatur in naturalibus, constat quod malum est ut in paucioribus, tum secundum supposita, quia malum naturae non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium, quae est parvae quantitatis respectu corporum caelestium in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt, et motus eorum inordinationem habere non possunt, cum semper eodem modo sint; tum etiam considerando in eodem, quia causae naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes; et forte etiam plures quam omnes damnandi, Daemones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus: et hujusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali, quam etiam Deus praevidit et praeordinavit, sicut et alia mala; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtracta naturae ratio deperiret. Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod

habet esse tantum in actu; et huic nullus defectus essendi advenire potest: aliquid autem est quod est tantum in potentia, sicut materia prima; et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum: est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi; et hoc propter actum dirigentem in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in Angelis; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae. Unde Commentator in 3 de anima, comparat intellectum potentialem humanum materiae primae, et philosophus tabulae in qua nihil scriptum est; et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium, et bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae. Et ideo Tullius, comparat virtutem naturae, dicens quod est habitus voluntarius in modum naturae rationi consentaneus; et ideo voluntas perfecta virtute justitiae se habet ad opera justa, sicut

ignis ad motum sursum. Et per hoc etiam patet quod magis servatur ordo providentiae in bonis quam in malis.

Ad quintum dicendum, quod quidquid est in mundo, totum ordinatum est; quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, et praecipue in voluntariis, cum malis quandoque bona quandoque mala eveniant, et similiter bonis. Sed ratio ordinis hujus scitur a Deo; sicut medicus scit quare quibusdam aegris quandoque det calida et quandoque frigida, et similiter sanis; quod tamen ignorans artem admiratur, ut dicit Boetius. Ista tamen inordinatio si diligenter advertitur, invenitur non in his ad quae per se ordinatur humana opera, et quae per se sunt tantum bona vel mala. Habet enim bonum opus semper sibi adjunctum bonitatis praemium in perfectione virtutis, quae est bonum humanum, et in consecutione beatitudinis, ad quam opera humana ordinantur; et e contrario est de malis. Sed ista permixtio videtur accidere in his bonis quae extra hominem sunt, vel quae non sunt bona ejus in quantum est homo, sicut in bonis corporalibus et in bonis fortunae; cum tamen ista permixtio semper ordinetur ad id quod est per se hominis bonum, vel gratiae, vel gloriae, secundum apostolum Rom. 8, 28: diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vel in justitiae divinae manifestationem; frequenter enim impii prosperantur in hac vita, ut manifestior appareat in iudicio eorum animadversio.

Ad sextum dicendum, quod ex illa auctoritate innuitur quod non est similiter providentia de brutis et de hominibus; et hoc verum est, ut ex praedictis, in corp. art., patet.

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de scientia Dei in communi, hic specialiter de praedestinatione determinat; et dividitur in partes duas: in prima determinat quid sit praedestinatio; in secunda determinat de causalitate ejus, utrum scilicet sit causa prima vel habeat aliam, dist. 41, ibi: si autem quaerimus meritum obdurationis et misericordiae, obdurationis meritum invenimus, misericordiae autem meritum non invenimus. Prima in duas: in prima determinat de praedestinatione; in secunda de reprobatione, ibi: cumque praedestinatio sit gratiae praeparatio (...) reprobatio e converso intelligenda est praescientia iniquitatis quorumdam. Prima in duas: in prima ostendit quid sit praedestinatio, et quorum sit; in secunda determinat de praedestinationis certitudine, ibi: praedestinatorum nullus videtur posse damnari. Circa quod tria facit: primo ostendit praedestinationis certitudinem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: ad hoc autem objiciunt; tertio ponit responsionem, ibi: quibus respondemus. Circa quod etiam tria facit: primo respondet ad primam objectionem; secundo objicit contra responsionem, ibi: verumtamen adhuc instant; tertio solvit objectum, ibi: in hujus quaestionis solutione mallem alios audire quam docere. Hic est duplex quaestio. Prima est de praedestinatione. Secunda de reprobatione. Circa primum quaeruntur tria. Primo quid sit praedestinatio. Secundo, quorum sit. Tertio, de certitudine ejus. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum praedestinatio sit in creatura, vel tantum in Deo; 2 quid in Deo nominet.

Articulus 1. Utrum praedestinatio sit aliquid in praedestinato

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio sit aliquid in re praedestinata. Omnis enim actio infert ex se passionem. Sed cum dicitur, Deus praedestinat, significatur in verbo actus divinus. Ergo videtur quod respondeat sibi aliqua passio in creatura, quae sit praedestinatio passive dicta, sicut etiam de creatione est; invenitur enim creatio actio, et creatio passio.

2. Praeterea, omnis denominatio fit secundum aliquam formam inhaerentem, sicut secundum qualitatem dicimur quales. Sed praedestinatione aliquid denominatur, cum praedestinatus dicitur. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid in ipso.

3. Praeterea, comparatio est eorum quae sunt unius generis. Sed in Glossa Joan. 1, dicitur, quod melius erat Nathanaeli duas naturas in Christo cognoscere quam praedestinatum esse. Cum igitur cognitio naturarum, cui comparatur praedestinatio, in ipso aliquid ponat, videtur quod praedestinatio sit aliquid in praedestinato.

4. Praeterea, nullum aeternum definitur per temporale. Sed praedestinatio definitur per temporale: quia dicitur, quod est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro. Ergo non est aeterna. Sed omnis actio quae temporaliter de Deo dicitur, ponit aliquem effectum in creatura, sicut regere, gubernare, et hujusmodi. Ergo videtur quod praedestinatio sit aliquid etiam in praedestinato.

1. Sed contra, non eliguntur nisi praedestinati. Sed eliguntur

qui non sunt, ut dicit Augustinus, Lib. de Praedest. Sanct., cap. 17. Ergo videtur quod praedestinatio sit non entium. Sed in non ente non potest aliquid esse. Ergo praedestinatio non est aliquid in praedestinato.

2. Praeterea, ut supra, dist. 38, dixit Magister, praedestinatio est quaedam species scientiae divinae. Sed scientia nihil est in scito, sed tantum in sciente. Ergo videtur quod praedestinatio non ponat aliquid in praedestinato.

Respondeo dicendum, quod ponere aliquid in alio potest intelligi dupliciter. Aut quod ipsum significatum per nomen in aliquo esse dicatur, sicut albedo ponit aliquid in albo: et sic dico, quod praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato, sed in praedestinate tantum. Aut ita quod ad significatum quod est in uno, sequitur aliquid esse in alio; sicut paternitas ponit aliquid in filio, cum tamen ipsa secundum suum esse in patre tantum sit, sed dicitur ponere aliquid in filio, inquantum ad paternitatem sequitur aliquid esse in filio. Sed hoc contingit dupliciter. Vel quia relinquatur illud esse in alio simul, sicut paternitas relinquit filiationem: aut non necessario simul, sed vel prius vel posterius, sicut auditus ponit percussione sonantem simul aut prius; et hoc modo dico, quod praedestinatio ponit aliquid in praedestinato: quia ad operationem hanc Dei sequitur effectus praedestinationis inesse praedestinato non semper quodcumque est praedestinatio, sed quandoque; et hic effectus est gratia et gloria.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut philosophus tradit actionum quaedam transeunt in exteriorem materiam circa quam aliquem effectum operantur, ut patet in actionibus naturalibus sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut aedificator facit domum ex materia; et in talibus actio est

recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in moto ut in subjecto: et ideo in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente. Quaedam vero sunt quae in exteriorem materiam non transeunt ut effectum aliquem circa ipsam producant, ut patet in visione, quae cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit; et tales actiones, quae proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem acceptam a re exteriori, secundum quod in se est, sed solum secundum quod in operante est: etsi enim oculus videt lapidem, lapis tamen non videtur nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem. Secundum hoc ergo dico, quod creatio est talis actio quae effectum exteriorem relinquit; unde oportet passive sumptam creationem aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. Praedestinatio vero cum nominet operationem voluntatis et intellectus existentem solum in ipso operante, sicut visio in vidente et speculatio in speculante, si passive accipiatur, non erit aliquid in praedestinato, secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in praedestinante est secundum suam similitudinem per quam ibi cognoscitur, sicut et scitum in sciente: ex quo etiam patet quod praedestinatio non nominatur per aliquam passionem in ipso existentem, sed per operationem ipsius praedestinantis, sicut et res denominatur visa per operationem videntis. Vel aliter dicitur, quod praedestinatio, proprie loquendo de actione, secundum quod in naturalibus sumitur, non est actio, sed operatio. Operatio enim agentis quaedam est ut transiens in effectum, et haec proprie actio vel passio dicitur: et tali actioni semper respondet e converso passio; unde invenitur calefactio actio et calefactio passio, et similiter creatio actio et creatio passio. Quaedam vero operatio est quae non significatur ut procedens in aliquem effectum, sed magis secundum quod est aliquid in ipso; et si quidem haec recipiatur in ipso, illa receptio dicitur passio; et

actio consequens conjunctum ex recepto et recipiente dicitur operatio: quia operatio semper est perfecti, ut patet in sensu: sentire enim est quaedam operatio sentientis, nec procedens in effectum aliquem circa sensibile, sed magis secundum quod species sensibilis in ipso est; unde sentire quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis nominat passionem, similiter et intelligere quod etiam pati quoddam est, ut in 3 de Anim. dicitur: sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem nominat operationem, quae dicitur motus sensus, de quo dicit philosophus, quod est actus perfecti. Sed in Deo est similitudo rei cognitae, non per receptionem sed per essentiam suam; unde suum intelligere nullo modo dicit passionem, sed operationem tantum. Omnes igitur tales operationes non habent passiones respondententes nisi per modum significandi tantum; sicut cum dicitur aliquid sciri, non ponitur aliqua passio secundum rem in scito, sed solum quidam respectus ad scientem secundum rationem, qui per modum passionis significatur a grammatico, sicut et operatio per modum actionis; unde dicit quod scire est activum, et sciri passivum. Unde dico quod praedestinatio est quaedam operatio divina, et praedestinari non ponit aliquam passionem in praedestinato, sed solum respectum quemdam secundum modum intelligendi, qui respectus relinquitur ex assimilatione sciti quae est in sciente.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus absolutis denominatur aliquid per id quod sibi inest: sed in relativis quandoque denominatur aliquid per id quod in ipso est, sicut pater paternitate, quae realiter in ipso est: quandoque autem denominatur eo quod solum in altero est; sicut in illis in quorum alio est relatio secundum rem, et in alio secundum rationem tantum. Unde dicit philosophus, quod scibile dicitur relativum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum: et ita patet quod praedestinatio secundum rem nihil est

nisi in intellectu divino.

Ad tertium dicendum, quod comparatio illa non attenditur absolute cognitionis duarum naturarum in Christo ad praedestinationem, sed cognitionis simul cum praedestinatione ad praedestinationem simul cum statu veteris legis: praedestinatio enim stat cum utroque. Unde dicit, quod melius est Nathanaeli cognoscere duas naturas in Christo quam esse praedestinatum, et manere sub umbra legis et mortis; ac si diceret: melius est esse praedestinatum et habere gratiam novi testamenti, quam esse praedestinatum et non habere gratiam novi testamenti: quia praedestinatio currit cum utroque testamento.

Ad quartum dicendum, quod temporale non ponitur in definitione aeterni in recto, quasi denotans substantiam aeterni; sed in obliquo nihil prohibet poni, ut significetur respectus aeterni ad temporale: et sic gratia et gloria in definitione praedestinationis ponitur.

Articulus 2. Utrum praedestinatio pertineat ad scientiam

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ad scientiam pertineat. Quia, ut dicitur in littera, praedestinatio sine praescientia non potest esse. Praescientia autem scientiam nominat cum ordine ad futura. Ergo praedestinatio ad scientiam pertinet.

2. Item, videtur quod ad voluntatem. Dicit enim Augustinus, quod praedestinatio est propositum miserendi. Proponere autem est actus voluntatis, quia videtur idem esse quod finem determinare. Ergo videtur quod praedestinatio ad voluntatem pertineat.

3. Item, videtur quod ad potentiam. Quia praeparare est actus potentiae. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut in littera dicitur. Ergo et cetera.

4. Item, videtur quod sit idem quod providentia vel dispositio. Quia praedestinatio dicitur alicujus in finem directio. Sed ordo in finem pertinet ad providentiam vel dispositionem. Ergo videtur quod et praedestinatio.

5. Item, videtur quod sit idem quod liber vitae. Vita enim animae est per gratiam et gloriam. Sed praedestinatio est praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro, secundum magistralem definitionem. Ergo ad librum vitae pertinet.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio includit in intellectu suo providentiam, et aliquid addit. Addit autem ad minus tria: unum ex parte ipsorum praedestinatorum: quia cum providentia Dei sit respectu omnium, et specialiter

quodammodo sit respectu habentium voluntatem, praedestinatio includit in se providentiam secundum illum specialem modum quo est hominum, et habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quae habentur ut promoventia ad finem; cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque boni ad quemlibet finem, praedestinatio est tantum respectu eorum quae sunt elevata supra facultatem naturae, ut gloriae, quae est in perfecta Dei fruitione, et gratiae promoventis in ipsam; unde dicit Damascenus, quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Tertium addit ex parte ipsius praedestinantis, ex cuius parte videtur duo addere: primo, quia providentia est idem quod ars gubernationis rerum, quae secundum rationem sui nominis potest salvari in speculatione tantum; sed praedestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operis per voluntatem; et ideo definitur per propositum et per praeparationem: secundo addit praescientiam exitus ex parte ejus quod providetur; unde potest aliquid ab ordine providentiae quantum ad id quod intentum est, exire; sicut Deus vult omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur: non autem ab ordine praedestinationis. Dicit enim praedestinatio intentionem divinam de salute istius cum praescientia ejus quod salvabitur; et ideo dicitur, quod est praescientia et praeparatio.

Unde patet solutio ad primum; quia non tantum ponitur praescientia in ejus definitione.

Ad secundum dicendum, quod propositum non simpliciter nominat actum voluntatis, sed praesupponit actum cognitionis ostendentis finem in quem voluntas tendit.

Ad tertium dicendum, quod praeparatio quae ponitur in definitione praedestinationis, non est secundum executionem

in opus, sed intelligitur secundum propositum divinae voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod praedestinatio est quidam modus providentiae; sed addit aliqua specialia super eam, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod liber vitae metaphorice dicitur. Sicut enim in libro aliquid scribitur, ex quo in eo veritas rei intelligitur; ita etiam in intellectu describuntur similitudines rerum, per quas res cognoscuntur; unde intellectus possibilis ante intelligere comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, in 3 de anima. Cum ergo dicitur liber vitae in Deo, potest sumi vita vel ex parte Dei intelligentis; et sic praescientia creaturarum dicitur liber vitae, quia quod factum est in ipso vita erat; Joan. 1, 3: vel ex parte rei scitae; et sic dicitur liber vitae praescientia vitae quae est in conformitate ad Deum. Haec autem est duplex; scilicet vita gratiae, et vita gloriae, quae ad perfectam conformitatem accedit. Unde cujus talis vita repraesentatur in libro divinae praescientiae, dicitur simpliciter scribi in libro vitae; secundum quid autem, scilicet quantum ad praesentem justitiam, dicitur ibi scribi, cujus vita gratiae tantum ibi cognoscitur. Et etiam quodammodo dicuntur ibi scribi opposita horum, scilicet gloriae et gratiae inquantum per hoc cognoscuntur. Sic ergo patet quod liber vitae est medium inter praescientiam communiter sumptam et praedestinationem: quia praescientia est communiter omnium, sed liber vitae est tantum cognitio gratiae vel gloriae; sed praedestinatio est non tantum gratiae, sed gratiae simul et gloriae. Unde nullus dicitur esse praedestinatus quantum ad praesentem justitiam, sicut dicitur scriptus in libro vitae; et super hoc addit praedestinatio propositum voluntatis.

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 2**Articulus 1. Quorum sit praedestinatio**

1. Deinde quaeritur, quorum sit praedestinatio. Et videtur quod sit tantum eorum qui sunt. Praedestinatio enim significat missionem quamdam. Sed nihil mittitur nisi quod est. Ergo praedestinatio est tantum entis.

2. Praeterea, quod non est, non potest ad aliquid praeparari. Sed praedestinatio est praeparatio quaedam. Ergo videtur quod non sit non entium.

3. Item, videtur quod non sit Angelorum. Quia, secundum Augustinum, praedestinatio est propositum miserendi. Sed Angeli nunquam fuerunt miseri. Cum igitur misericordia miseriam respiciat, videtur quod eis praedestinari non competit.

4. Item, videtur quod nec beatis, qui sunt in gloria. Quia quod est in fine ultimo, non potest dirigi in illud. Sed beati sunt in suo fine ultimo. Ergo eis non competit praedestinari.

5. Item, videtur quod nec filio Dei. Quia praedestinatio importat antecessorem quamdam, sicut et praescientia. Sed respectu filii Dei, cum sit aeternus, non potest designari aliqua antecessio. Ergo filio Dei praedestinari non competit.

6. Sed e contrario videtur quod praedestinatio sit omnium hominum. Quia Deus, secundum Dionysium, aequaliter se habet ad omnia. Ergo si aliquibus ipse praeparat gratiam, et omnibus. Sed praedestinatio est gratiae praeparatio. Ergo si

aliquos praedestinat, et omnes praedestinat.

7. Praeterea, sicut dirigimur in bona gratiae a Deo, ita et in bona naturae; quia omne bonum nostrum ab ipso est. Sed bona naturae omnibus largitur, bonis et malis, ut habetur Matth. 5. Cum ergo praedestinatio sit directio in finem (finis autem est bonum) videtur quod praedestinatio sit omnium.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio dicitur esse aliquorum dupliciter: vel sicut finis et conferentium ad finem; et sic dicitur esse gratiae et gloriae; vel eorum qui finem consequuntur; et sic est omnium qui gloriam per Dei gratiam adipiscuntur. Utrumque autem ex nomine praedestinationis accipi potest, in quo conjungitur actus destinationis cum hac praepositione prae per compositionem advenientem. Destinare autem significat directionem alicujus in aliquid, sicut nuntii. Dicitur etiam alio modo destinare, ut habetur 2 Machab., 6, 20: Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem. Sed haec significatio videtur deducta ex prima; quod enim proponitur, dirigitur in executionem operis. Illud autem proprie dicitur dirigi in aliquid quod non habet in se unde in illud vadat: et ideo proprie in illa dicitur praedestinatio quae homo ex naturalibus suis consequi non potest, scilicet gratiam et gloriam. Et ideo dicit Damascenus quod praedestinatio est eorum quae non sunt in nobis. Et ideo quidquid non potest consequi gratiam et gloriam, illud non praedestinetur; sed illi tantum praedestinari dicuntur qui consecuturi sunt gloriam per gratiam. Sed haec praepositio prae importat antecessionem, quae diversimode diversis convenit. Invenitur enim in praedestinatione hominis antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, et gratiae ad gloriam. In Angelo autem invenitur antecessio aeternitatis ad naturam, et naturae ad gratiam, secundum eos qui ponunt Angelos tantum in naturalibus creatos, sed non gratiae ad gloriam duratione.

Secundum autem alios, qui ponunt Angelos in gratia creatos, non invenitur antecessio naturae ad gratiam secundum durationem, sed gratiae ad gloriam. In Christo autem non invenitur antecessio aeternitatis ad personam, sed tantum ad alteram naturam; nec naturae ad gratiam, nec gratiae ad gloriam, quantum ad fruitionem, sed solum quantum ad impassibilitatem animae et dotes corporis; et sic diversimode praedestinatio diversis convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt nec erunt, non praedestinantur; sed illi qui erunt, quamvis non sint, quos Deus scientia visionis cognoscit; et quamvis ipsi non dirigantur actu in aliquid, ut in propria natura existentes, tamen praediriguntur in finem, prout sunt in Dei praescientia.

Ad secundum dicendum, quod est duplex praeparatio. Quaedam materiae, secundum quod disponitur ad recipiendum formam; et sic non praeparatur nisi quod est. Quaedam autem est praeparatio agentis, ut sit agens; et ista sicut est in naturalibus, inquantum agens acquirit dispositionem per quam agat, ita est in artifice, secundum quod concipit formam artificiati, et proponit eam exequi in opere; et talis praeparatio est in Deo etiam respectu futurorum.

Ad tertium dicendum, quod illa definitio data est de praedestinatione inquantum respicit statum praesentis miseriae, et non de ipsa absolute. Vel potest dici, quod misereri sumitur hic non pro amotione miseriae prius habitae, sed pro collatione eorum sine quibus miseria esset, et praecipue quae sola gratuita voluntate conferuntur.

Ad quartum dicendum, quod praedestinatus potest accipi dupliciter. Vel participialiter secundum quod consignificat tempus praeteritum; et sic existentes in patria sunt

praedestinati; quia quod semel est praeteritum, semper erit praeteritum. Vel alio modo potest sumi neutraliter; et sic non proprie possunt dici praedestinati nisi secundum quod diriguntur in continuitatem beatitudinis; quod tamen non proprie dicitur; quia extensionem successionis non habet.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit designari aliqua antecessio ad personam filii Dei absolute, potest tamen designari ad naturam humanam, vel ad personam, secundum quod in tali natura subsistit. Sed hoc habet quaeri magis in 3, dist. 2, art. 3.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Deus, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnes, non tamen aequaliter se habent omnes ad ipsum; et ideo non aequaliter omnibus gratia praeparatur.

Ad septimum dicendum, quod praedestinatio est proprie eorum quae sunt elevata super facultatem naturae, ut dictum est, in corp. art.: et ideo non oportet quod omnium sit praedestinatio qui a Deo bona naturalia percipiunt, sed eorum quibus gratia et gloria praeparatur.

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 3

Articulus 1. Utrum praedestinatio sit certa

1. Deinde quaeritur de certitudine praedestinationis. Et videtur quod non sit certa. Dicitur enim Apoc. 3, 2: tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Aut hoc intelligitur de corona praesentis iustitiae, aut de corona gloriae. Sed non de corona praesentis iustitiae; quia gratia quam quis habet, eo peccante destruitur, nec de subjecto in subjectum mutatur. Ergo intelligitur de corona gloriae. Sed gloria non est alicujus in statu viae nisi quia est sibi praedestinata. Ergo videtur quod unus possit accipere hoc quod alii praedestinatum est; et ita praedestinatio certitudinem non habet.

2. Praeterea, Gregorius in moralibus dicit, quod aliis cadentibus, in eorum locum alii succedunt. Sed locus gloriae non potest dici eorum, nisi quia est eis praedestinatus. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, in Psal. 68, 12, dicitur: deleantur de libro viventium. Sed non potest deleri de libro quod ibi scriptum non est. Cum ergo praedestinatio sit liber vitae, ut dictum est, videtur quod aliquid a praedestinatione possit deficere: et ita non erit certa.

4. Praeterea, eorum quae non sunt determinata nec in se nec in causis suis, non potest esse certitudo. Sed motus liberi arbitrii, quod est causa ad utrumlibet, non sunt determinati nec in se nec in suis causis, antequam sint. Ergo cum effectus praedestinationis expleatur motibus liberi arbitrii, quae sunt opera meritoria, videtur quod praedestinatio nullam certitudinem habeat.

5. Praeterea, omnis certa cognitio posita de necessitate concludit cognitum. Sed illud quod est aeternum, cum sit in omni tempore, potest in quocumque tempore poni. Cum igitur praedestinatio sit aeterna, potest poni aliquis praedestinatus antequam salvetur. Ergo potest concludi, iste salvabitur, sicut verum. Sed si futurum contingens esset verum, tunc accideret de necessitate, ut probat philosophus. Ergo sequeretur quod iste ex necessitate salvaretur, et quod non posset non salvari; et sic liberum arbitrium periret, quod est impossibile: et impossibile non sequitur nisi ex impossibili. Ergo videtur quod impossibile sit praedestinationem certitudinem habere; quia alia probata sunt possibilia esse.

1. Sed contra, praedestinatio in sui ratione includit praescientiam. Sed ipse Deus habet certam cognitionem de omnibus quae cognoscit, ut supra, dist. 36, quaest. 1, art. 3, habitum est. Ergo videtur quod praedestinatio sit certa.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod Deus non cognoscit futura contingentia nisi secundum quod sunt, scilicet sciens ea esse contingentia, sicut necessaria esse necessaria. Sed hoc improbat Boetius: quia secundum hoc sequeretur quod Deus non plus cognosceret de salute hominum futura quam homo, qui scit etiam eam contingentem. Unde alii dixerunt, quod praedestinatio habet certitudinem, ita quod numerus salvandorum apud Deum est certus, accipiendo numerum quo numeramus, scilicet quod salvabuntur centum vel mille, et sic de aliis. Non autem certus est numerus materialiter sumptus, scilicet quo ad supposita; quia isti homines possunt et salvari et non salvari. Sed hoc est attribuere Deo imperfectam cognitionem. Si enim cognoscit quod tot salvabuntur, et non quod isti; imperfecta est ejus cognitio, et in universali tantum. Si autem cognoscit quod

etiam isti, oportet hoc certum esse; quia cognitio ejus incerta esse non potest, sicut nec falsa. Et ideo dicendum est, quod numerus praedestinatorum utroque modo acceptus, scilicet et formaliter et materialiter, certus est Deo, sed incertus est nobis. Nec tamen ista certitudo necessitatem salvandis imponit; quod patet ex his quae dicta sunt. Praedestinatio enim includit in suo intellectu praescientiam, et providentiam salutis omnium. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus nec in quantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae; nec ratione adaequationis ad rem scitam quae ad rationem veritatis et certitudinis scientiae exigitur, quia adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens, et non futurum: et hoc supra, dist. 38, quaest. 1, art. 5, expositum est; et ita patet quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod utroque modo potest exponi. Si enim intelligatur de corona praesentis justitiae, dicitur coronam ejus alius accipere, dum opera ipsius in caritate facta, quae sibi et aliis proderant, secundum quod spiritus caritatis facit communia merita sanctorum, ipso peccante sibi prodesse desinunt ad meritum vitae aeternae; eorum tamen fructus in illis manet qui in gratia perseverant; non autem ita quod eadem numero gratia quae est in uno, ipso peccante, in altero fiat. Et similiter exponitur, si intelligitur de corona futurae gloriae; quia sancti in patria existentes gaudent de omnibus meritis sanctorum qui in mundo sunt. Unde aliquo peccante,

cujus multa merita praecesserunt, gaudium illorum meritorum in aeternum manebit in beatis, quod ipse peccando amisit; non ita quod gloria quae praedestinata est uni, alteri detur. Dicitur tamen: ne alius accipiat coronam tuam, non ad excludendum praedestinationis certitudinem, sed ad ostendendam arbitrii libertatem.

Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii non intelligitur de loco qui sanctis praedestinatus est, sed de loco quem tenent in Ecclesia per statum praesentis justitiae; quia Ecclesia nunquam destituitur existentibus in gratia; unde peccantibus quibusdam, alii in gratiam a domino advocantur.

Ad tertium dicendum, quod praedestinatio est liber vitae secundum quod dicitur in eo aliquid scribi non solum quantum ad praesentem justitiam, sed etiam quantum ad futuram gloriam; et sic nullo modo potest dici aliquis deleri de libro vitae; sed illud quod est ibi scriptum quantum ad praesentem justitiam tantum, dicitur deleri, non mutatione facta ex parte libri, ut aliquid in eo fuerit, quod postmodum non sit; sed ex parte illius qui in libro scriptus dicitur, in quantum scilicet ipse mutatur a statu praesentis justitiae; et sic vita ejus non repraesentatur ut praesens, sed ut praeterita.

Ad quartum dicendum, quod contingens futurum, ut motus liberi arbitrii, quamvis non sit determinatum in causa sua, est tamen determinatum in esse suo secundum quod est actu; et sic subjacet certitudini praescientiae, sicut supra dictum est de futuris contingentibus, dist. 38, quaest. 1, art. 5.

Ad quintum dicendum, quod illud quod mensuratur aeternitate, est simul cum omni tempore, ita tamen quod nullo eorum mensuratur; et ideo actus divinae praescientiae non potest poni ita esse nunc, quasi mensuretur per praesens

tempus, ut ordinem praesentis ad futurum ad suum scitum habeat; sed ad omne tempus et ad omne scitum habet ordinem praesentis ad praesens. Unde cum dicitur, Deus praescit hoc, non intelligitur quod hoc sit futurum respectu divinae scientiae, sed respectu hujus temporis in quo profertur: et ideo oportet hujusmodi verba et participia dicta de Deo a determinatione temporis absolvere, ut consignent nunc aeternitatis, et non temporis; alias inevitabiliter sequitur error.

DISTINCTIO 40. QUAESTIO 4**Prooemium**

Deinde quaeritur de reprobatione; et circa hoc duo quaeruntur: 1 quid sit; 2 utrum Deus sit causa obdurationis et excaecationis, quae reprobationi quodammodo respondet.

Articulus 1. Utrum reprobatio addat aliquid supra praescientiam

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod reprobatio nihil addat supra praescientiam. Reprobatio enim malorum est. Sed horum non habet Deus nisi scientiam simplicis notitiae, ut supra, dist. 38, quaest. 1, art. 1, habitum est. Ergo reprobatio supra praescientiam nihil addit.

2. Praeterea, illud quod addit aliquid supra commune, non appropriat sibi nomen communis, sicut convertibile quod non indicat substantiam rei appropriat sibi nomen proprii: quia non addit aliquid, sicut definitio addit. Sed reprobatio appropriat sibi nomen praescientiae: dicimus enim communiter malos praescitos, et bonos praedestinos. Ergo videtur quod reprobatio nihil supra praescientiam addat.

3. Praeterea, Magister supra, 35 dist., posuit rationes eorum quae aliquid supra praescientiam et scientiam addunt, ut dispositionis, providentiae et cetera. Ergo cum non fecerit ibi de reprobatione mentionem, videtur quod nihil supra praescientiam addat.

1. Sed contra, praescientia est omnium tam bonorum quam malorum. Sed reprobatio non est nisi damnandorum. Ergo aliquid supra rationem praescientiae addit.

2. Praeterea, reprobatio opponitur approbationi. Sed approbatio dicit aliquid in voluntate. Cum ergo opposita sint ejusdem, videtur quod reprobatio ponat aliquid in voluntate et non in praescientia tantum.

Respondeo dicendum, quod reprobatio addit supra

praescientiam rationem providentiae. Cum enim providentia divina sit communiter omnium, tamen quodam speciali modo et privilegiato est eorum in quibus invenitur voluntas, per quam aeternae gloriae capaces sunt; unde specialis quidam modus providentiae divinae attenditur, secundum ordinem talis naturae in finem, et secundum collationem eorum quae in finem promovent. Et quia ex conditione talis naturae est ut a consecutione finis deficere possit, ideo per providentiam divinam ordinatum est ut talis defectus in bonum justitiae cedat, dum culpae poena adhibetur: et ideo sicut providentia divina respectu ipsius boni, quod est per consecutionem gratiae et gloriae, cum praescientia eventus, dicitur praedestinatio; ita providentia divina respectu mali oppositi cum praescientia defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiae ut causatum et ordinatum, ideo dicitur, quod praedestinatio est causa gratiae et gloriae ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiae ut intentum vel causatum, sed solum ut praescitum et ordinatum, ideo reprobatio est tantum praescientia culpae, et non causa; sed poenae, per quam culpa ordinatur est praescientia et causa.

Ad primum ergo dicendum, quod malorum ut fiant, Deus habet scientiam simplicis notitiae; sed ut ordinentur, habet etiam horum scientiam approbationis; et hoc importat reprobationis nomen.

Ad secundum dicendum, quod reprobatio non addit ex parte reprobati supra praescientiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; et ideo appropriat sibi nomen commune: addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis; scilicet voluntatem ordinis poenae ad culpam. Unde etiam in abstracto non ita appropriat sibi nomen commune sicut in concreto; unde magis dicitur reprobatus praescitus quam praescientia

reprobatio.

Ad tertium dicendum, quod reprobatio opponitur praedestinationi; et ideo per oppositum datur intelligi posita praedestinatione.

Articulus 2. Utrum Deus sit causa obdurationis

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obdurationis et excaecationis causa sit Deus per id quod habetur 2 Corinth. 4, 4: Deus hujus saeculi excaecavit mentes infidelium, et una Glossa exponit de Deo vero. Ergo videtur quod ipse sit causa obdurationis et excaecationis.

2. Praeterea, excaecatio et obduratio sunt quaedam poenae justae. Sed omnis poena justa a Deo est. Ergo excaecatio et obduratio a Deo sunt.

3. Praeterea, secundum philosophum in posterioribus si affirmatio est causa affirmationis, et negatio est causa negationis. Sed velle divinum est causa quod iste habeat gratiam, quia scilicet ipse vult. Ergo videtur quod non velle Dei sit causa quare iste gratiam non habeat. Sed hoc est obduratio. Ergo ex parte Dei accipienda est causa obdurationis.

4. Praeterea, sicut dicit philosophus in 2 Physic., id quod per sui praesentiam est causa salutis navis, scilicet gubernator, per sui absentiam est causa periculi. Sed Deus per sui praesentiam in anima est causa gratiae. Ergo per sui absentiam est causa obdurationis.

1. Sed contra est quod dicunt sancti communiter, Dionysius, Augustinus, Anselmus, scilicet quod causa quare iste non habet gratiam, est quia ipse noluit accipere, et non quia Deus noluit dare: quia lumen suum omnibus offert quod tamen ab omnibus non percipitur, sicut nec lumen solis a caeco. Sed obduratio est ipsa carentia gratiae. Ergo obdurationis causa non est ex parte Dei.

2. Praeterea, nullus culpatur vel punitur de eo cujus causa in ipso non est. Sed homo punitur et culpatur pro obduratione, vel pro carentia gratiae. Ergo hujusmodi causa est ipse.

Respondeo dicendum, quod obduratio dicitur quandoque actus voluntatis obstinatae in malum, cui pertinaciter adhaeret; et sic constat quod obdurationis causa non est Deus, sed homo; sicut nec alicujus actus peccati, inquantum deformis est. Quandoque vero obduratio dicitur ipsa privatio gratiae, quae etiam excaecatio dicitur: quia gratia est quoddam lumen animae, et perfectio quaedam habilitans ipsam ad bonum. Istum autem carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere: tum quia Deus non sibi infundit, vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligenter se praeparat, quia justum est, et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo quod hujus defectus absolute causa prima est ex parte hominis qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa hujus defectus, nisi ex suppositione illius quod est causa ex parte hominis. Et per hunc modum invenitur dici Deus quandoque causa excaecationis vel obdurationis, non quidem immittendo malitiam sed non impartiendo gratiam, quod in ipso est. Si enim non necessario impartitur gratiam, in ipso est et non impartiri; unde ejus quod est non impartiri, aliquo modo causa est. Iste autem defectus potest dupliciter considerari, sicut etiam quilibet alius. Cum enim defectus incidat ex defectu causae secundae et non ex defectu causae primae; quem tamen defectum Deus non impedit, tamen impedire posset, ne impedimentum naturae cedat; si iste defectus gratiae

comparetur ad voluntatem, quae est sicut causa proxima, invenitur voluntas habere causalitatem ad ipsum, quae bonum propositum non accipit, cum accipere possit; et ex hoc est culpabilis et vituperabilis: quia malum, cujus principium est voluntas, est huiusmodi. Si autem comparetur ad ipsum Deum, non invenitur causatus ab ipso, sed tantum permissus et ordinatus, ut scilicet sit in poenam ipsius voluntatis deficere; unde dicit Augustinus in 1 Confess.: jussisti domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena; et talis ordinatio a Deo est. Unde respectu ipsius defectus nullam causalitatem habet, sed respectu ordinationis tantum: et hoc significatur cum obdurare dicitur.

Et per hoc patet responsio ad primum. Quidam tamen dicunt, quod Deus est causa obdurationis sicut natura causa quietis: quod expresse falsum est; quia quies naturalis est finis motus naturalis, et per se intenta a natura, quod hic dici non potest; et ideo dicendum, quod Deus dicitur excaecare permittendo defectum et ordinando.

Ad secundum dicendum, quod obdurari dicitur poena prout dicit defectum jam ordinatum; et sic reducitur in divinam causalitatem non ratione defectus sed ratione ordinis qui est a Deo.

Ad tertium dicendum, quod effectus non consequitur nisi concurrentibus omnibus causis; sed ex defectu unius consequitur negatio effectus. Dico ergo, quod causa gratiae sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae; et ideo, quia formae inductae non est causa materia neque subjectum, nisi tale ex cujus principiis fluit accidens, quale accidens non est gratia; ideo non dicitur simpliciter anima causa gratiae, sed recipiens tantum; Deus autem causa. Nec oportet quod omnis defectus incidat ex parte

agentis; sed potest incidere ex parte recipientis: et ita est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod Deus quantum est in se, nulli est absens; sed homo a Deo praesente se absentat, sicut a praesente lumine qui claudit oculos; et ideo non est simile quod pro simili inducitur.

EXPOSITIO TEXTUS

Intelligentia enim conditionis implicitae veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Hoc sic exponi potest. Accipiantur duo dicta, quorum unum est verum, scilicet Petrum posse damnari: alterum falsum; scilicet Petrum non posse damnari. Si adjungatur conditio quae implicite intelligitur in hoc participio praedestinatus, intellectus illius conditionis facit dictum, quod prius erat falsum, esse verum; quia si Petrus est praedestinatus, Petrum non posse damnari est verum. Faciet etiam impossibilitatem in dicto, quod prius erat verum: Petrum enim posse damnari est impossibile, si est praedestinatus; ut tamen impossibilitas ad necessitatem consequentiae referatur. Quod tamen in actionibus vel operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Operationes Dei nominat quas explet nulla creatura mediante, sicut intelligere, velle et hujusmodi: et quia tales operationes aeternitate mensurantur et non tempore, ideo non sequuntur necessitatem praeteriti, sed manent in libertate praesentis; ita tamen quod immobilitas non tollatur: non enim potest Deus nunc velle, et quod nunc vult, postea non velle: sed suum aeternum velle semper est in libertate voluntatis ejus; et ideo ex veritate praedestinationis non sequitur aliqua necessitas ex parte praedestinantis, sicut nec ex parte praedestinati. Potest enim et praedestinare et non praedestinare. Operationes autem Dei et hominum nominantur quae a Deo mediante creatura vel in creatura expleantur, et quia ex parte creaturae tempore mensurantur ideo transeunt in praeteritum, et necessitatem acquirunt. Ita reprobationis aeternae quodammodo effectus esse videtur obduratio. Hoc ideo addit, quia non est simpliciter concedendum quod reprobatio obdurationis sit causa, sed solum permissionis et ordinationis, ut dictum est, in corp. art.

DISTINCTIO 41. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic determinat Magister de causalitate praedestinationis et reprobationis excludens errorem eorum qui utriusque causam ex parte nostra assignabant; et dividitur in partes duas: in prima ostendit, utrumque ex parte nostra causam non habere; in secunda ostendit, scientiam Dei nunquam diminui, ibi: praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit. Prima in duas: in prima ostendit veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum praescivit qui in eum crederet. Et haec dividitur in duas: in prima excludit errorem illorum qui ponebant opera nostra, secundum hoc quod sunt a Deo praescita, esse causam utriusque; in secunda errorem illorum qui ponebant, opera praecedentia, etiam in rerum natura, esse causas praedestinationis et reprobationis, ibi: multi vero de isto profundo quaerentes reddere rationem (...) in fabulas vanitatis abierunt. Prima in duas: in prima ponit opinionem quae auctoritate Augustini videtur muniri; quam tamen auctoritatem Magister simul cum opinione ab Augustino retractatam ostendit: in secunda ponit objectionem eorum ex alia auctoritate sumptam, quam etiam retractatam dicit; licet quidam solvere conentur eam insufficienti solutione, ibi: his tamen videtur adversari quod dicit Augustinus. Praeterea considerari oportet, utrum ea omnia quae semel scit vel praescit Deus, semper sciat et scierit, ac praesciat et praescierit. Hic ostendit scientiae divinae immutabilitatem; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: de praescientia primo respondemus. Circa

hoc duo facit: primo determinat quantum ad praescientiam; secundo quantum ad scientiam, ibi: de scientia autem aliter dicimus. Ubi tria facit: primo determinat quaestionem; secundo ponit objectionem in contrarium, ibi: ad hoc autem opponitur ita; tertio solvit eam, ibi: sed ad hoc dicimus. Hic quaeruntur quinque: 1 utrum electio Deo ab aeterno conveniat; 2 de ordine praedestinationis ad electionem; 3 utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis et reprobationis; 4 utrum praedestinatio juvetur meritis et orationibus sanctorum; 5 utrum Deus sciat nunc omne quod olim scivit.

Articulus 1. Utrum in Deo sit electio

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod electio nullo modo in Deo sit. Electio enim, secundum philosophum, sequitur consilium sicut conclusio ejus. Consilium autem, ut ibidem dicit, est quaestio quaedam. Cum igitur Deo non competat inquisitiva cognitio, videtur quod Deo non competat electio.

2. Praeterea, electio ponit discretionem quamdam. Sed Deus aequaliter se habet ad omnes, quia Dionysius dicit: sicut enim sol non ratiocinans neque praeeligens radios suos diffundit in omnia corpora, ita et divina bonitas in omnes creaturas. Ergo videtur quod Deo eligere non competat.

3. Praeterea, electio requirit multitudinem in eis quorum est electio. Sed ab aeterno omnia non fuerunt nisi unum in Deo. Ergo videtur quod electio non sit aeterna. Sed quidquid est in Deo, est aeternum. Ergo electio nihil ponit in Deo.

4. Praeterea, operationi eligentis aliquid intelligitur praeexistere in re quae eligitur. Sed operationi divinae nihil praeexistit in creatura. Ergo videtur quod electio Deo non competat.

1. Sed contra, ad Ephes. 1, 4, dicitur: elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti. Ergo videtur quod Deo conveniat electio.

Respondeo dicendum, quod electio importat segregationem quamdam. Haec autem segregatio non potest esse nisi aliquorum quae habent aliquam permixtionem vel convenientiam; ideo illius quod in se determinatum est et discretum, non potest esse electio. Et ideo electio, ut dicitur in

3 Ethic., non est finis ultimi, qui unicuique naturaliter est determinatus, sed tantum eorum quae sunt ad finem, ad quem per plura media deveniri potest; licet quaedam sint convenientiora, quae eliguntur. Haec autem segregatio potest esse tantum in conceptione alicujus operantis, vel etiam in executione operis. Ex his tria possumus accipere circa electionem de Deo dictam: primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius; non enim est electio finis, sed eorum quae sunt ad finem: secundo potest accipi a quibus eliguntur, quia scilicet ab his qui nati sunt participare eundem finem; unde non dicitur quod homines qui eliguntur ad gloriam, eligantur ab irrationabilibus, sed ab hominibus, qui nati sunt gloriam assequi: tertio potest accipi quod electio uno modo est aeterna, alio modo temporalis. Si enim accipiatur secundum quod est in proposito ipsius Dei, sic aeterna est; quia ab aeterno voluit bonos a malis segregare in gloriam. Si autem sumatur secundum quod est in executione operis, sic est temporalis; sicut quando aliquis segregatur a culpa originali vel actuali in gratiam, vel a communi statu in praelationis officium, et sic de aliis quae divino munere aliquibus specialiter conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod accidit electioni quod sequatur inquisitionem, ex eo scilicet quod est in tali natura quae eorum quae sunt ad finem, sine inquisitione cognitionem non habet, sicut est in nobis; quod omnino Deo non competit, qui omnium certam cognitionem habet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipse, quantum in se est, aequaliter se habeat ad omnia, non tamen omnia eadem idoneitatem habent ad recipiendum largitionem bonitatis ejus: et hujus diversitatis cognitionem et ordinationem habet, et ideo convenit sibi electio. Quod autem dicit Dionysius de comparatione divinae bonitatis ad solem, intelligendum est

esse simile quantum ad universalitatem communicationis, et non quantum ad privationem electionis. Sicut enim sol nulli radios suos subtrahit, ita nec Deus munera bonitatis suae; quae tamen non eodem modo in omnibus recipiuntur; et hujus diversitatis Deus est cognitor et ordinator, quod soli corporali non competit.

Ad tertium dicendum, quod Deus ab aeterno non tantum cognovit de rebus illud esse quod tunc in ipso habebant, sed esse quod in propria natura habiturae erant, secundum quod esse unitatem non habent, sed magnam distantiam ad participandam divinam bonitatem: et ita convenit sibi ab aeterno electio.

Ad quartum dicendum, quod operationi creationis non praeexistit aliquid in re; et ideo non proprie dicuntur eligi ea quae terminantur ad esse; sed operationi divinae qua justificat et glorificat, praeexistit natura vel in proprio esse vel in divina cognitione.

Articulus 2. Utrum electio praecedat secundum rationem praedestinationem

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem. Electio enim addit aliquid supra praescientiam, alias etiam esset malorum. Addit autem actum voluntatis, ut patet ex philosopho. Cum ergo praedestinatio nihil addat supra praescientiam nisi voluntatem salutis quorumdam, videtur quod electio praedestinationem non praecedat secundum rationem, sed sit idem sibi.

2. Praeterea, electio praesupponit diversitatem in eis inter quae est electio. Sed diversitas quae est in hominibus ad consecutionem finis, est per effectum praedestinationis, idest per gratiam. Ergo videtur quod electio etiam praedestinationem sequatur secundum rationem.

3. Praeterea, vocatio sequitur praedestinationem, ut habetur Rom. 8, 30: quos praedestinavit, hos et vocavit. Sed vocatio videtur idem esse electioni; quia quod eligitur ad aliquid, videtur quodammodo vocari in illud. Ergo videtur quod electio praedestinationem sequatur.

1. Sed contra, dilectio praesupponit electionem, sicut ipsum nomen ostendit. Sed praedestinatio sequitur dilectionem; quia non praeparantur bona nisi eis qui diliguntur. Ergo videtur quod praedestinatio electionem sequatur.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio et electio addunt aliquid supra praescientiam, sicut dispositio et providentia, ut intelligatur quod sicut dispositio et providentia se habent respectu omnium communiter, ita electio et praedestinatio

respectu hominum; unde sicut providentia addit supra dispositionem, ita praedestinatio supra electionem. Quod satis patet ex his quae supra dicta sunt, dist. 40, quaest. 1, art. 2. Dictum est enim, quod dispositio divina attenditur in ordinatione partium universi ad invicem et ad finem, secundum quod una natura alii praefertur ex ordine divinae sapientiae. Similiter est in electione. Ipsa enim divina ordinatio qua quidam aliis praefertur ad consequendam beatitudinem, electio dicitur. Providentia autem attenditur in collatione eorum per quae res attingunt finem; et in applicatione ad finem. Similiter praedestinatio attenditur in hoc quod electis praeparantur bona gratiae et bona gloriae, quibus applicantur ad finem; et hoc patet etiam ex modo loquendi consueto. Sicut enim dicimus disponi res, provideri autem tam res ipsas quam etiam ea quae rebus conferuntur in finem ordinantia, ita etiam electio proprie est hominum, sed praedestinatio tam hominum quam etiam eorum quae eis conferuntur: non enim dicitur, quod gratia eligatur homini; dicitur tamen, quod gratia praedestinatur homini.

Ad primum ergo dicendum, quod electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem, sicut philosophus ibidem innuit. Praedestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum. Electio enim divina est qua aliqui ex ordine suae sapientiae ordinantur ad finem beatitudinis; sed praedestinatio est secundum quod praeparantur eis ea quae perducunt in finem: et ideo sicut voluntas ordinans in finem praecedit actum voluntatis praeparantis ea quae ducunt in finem; ita electio praedestinationem praecedit.

Ad secundum dicendum, quod electio divina non praeexigit diversitatem gratiae, quia hoc electionem consequitur; sed praeexigit diversitatem naturae in divina cognitione, et facit

diversitatem gratiae, sicut dispositio diversitatem naturae facit.

Ad tertium dicendum, quod vocatio semper est temporalis, quia ponit adductionem quamdam ad aliquid. Et ideo est quaedam vocatio ad esse per creationem, cui, ut dictum est, dist. 39, quaest. 2, art. 1, non respondet aeterna electio; unde dicitur Rom. 4, 17: qui vocat ea quae non sunt tamquam ea quae sunt. Et est quaedam vocatio temporalis ad gratiam, cui respondet et electio temporalis et aeterna. Haec autem vocatio est vel interior per infusionem gratiae, vel exterior per vocem praedicatoris. Interior autem vocatio et temporalis electio ad gratiam, semper sunt simul; sed differunt secundum rationem; quia electio inquantum dicit segregationem, respicit terminum a quo, vocatio autem terminum ad quem magis; sed differt a justificatione secundum rationem; quia vocatio pertinet ad motum naturae proficiscentis in gratiam; sed justificatio respicit esse consequens terminum motus, secundum quod gratia facit justum esse. De dilectione autem quomodo se habeat ad electionem et praedestinationem, pertinet ad 3 librum, ubi agitur de dilectione qua Deus diligit creaturam, 32 dist., quaest. 1, art. 2.

Articulus 3. Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis

1. Deinde quaeritur, utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Et videtur quod sic. Primo per Glossam Ambrosii quae habetur super epistolam ad Rom., cap. 9, ubi haec verba ex persona Dei proponit: dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde post errorem reversurum. Sed propositum dandi gratiam dicitur praedestinatio. Ergo videtur quod praescientiam meritorum praesupponat.

2. Praeterea, voluntas Dei praedestinantis, injusta esse non potest. Sed ad justitiam distributivam pertinet ut inaequalia non nisi inaequalibus tribuantur. Cum ergo homines non sint inaequales ad perceptionem gratiae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum, cum ex natura omnes habeant capacitatem gratiae, videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

3. Praeterea, in praescientia operum duo sunt; unum aeternum, scilicet Dei scientia; et unum temporale, scilicet opera praescita. Similiter in praedestinatione duo sunt: unum aeternum, scilicet voluntas divina; et alterum temporale, scilicet collatio gratiae. Sed aeternum quod est in praescientia, est prius ratione, et quodammodo causa ejus quod est in praedestinatione; quia voluntas praescientiam praesupponit. Similiter temporale est aliquo modo causa temporalis, quia opus quo iste se praeparavit ad gratiam, est aliqua causa, ad minus sicut dispositio materialis, ad acceptionem gratiae; et opus informatum gratia, est causa meritoria gloriae. Ergo videtur quod praescientia operum sit causa praedestinationis.

4. Praeterea, praedestinatio praesupponit electionem. Sed

electio alicujus ab aliquo non est nisi propter aliquam idoneitatem majorem ad consecutionem finis. Hoc autem non potest esse nisi per majorem praeparationem ad gratiam, quae per opera fit. Ergo videtur quod praedestinatio praesupponat praescientiam operum.

5. Praeterea, praedestinatio est voluntas salutis hominis, non tantum ut intelligatur de voluntate antecedente (quia hac voluntate vult omnes homines salvos facere, ut dicit Damascenus), sed de voluntate consequente. Cum igitur voluntas consequens respiciat merita, videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

1. Sed contra, omne illud quod respicit meritum est aliquo modo debitum, et non omnino gratuitum. Sed praedestinatio est ex gratuita voluntate, quam nulla merita advocant, ut dicit Augustinus. Ergo videtur quod praescientia meritorum non sit causa praedestinationis.

2. Praeterea, ad idem est totum quod in littera adducitur.

Respondeo dicendum, quod praescientia meritorum vel aliquorum operum, nullo modo est causa praedestinationis divinae; quod patet, si consideretur totum id quod in praedestinatione est de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratia et gloria, quae oblique ponuntur in ejus definitione, habere aliquam causam ex parte nostrarum operationum. De essentia enim praedestinationis est praescientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem de salute eorum non causatur a scientia operum aliquorum; quia ipse non venit in cognitionem effectus per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus; sed inquantum intuetur essentiam suam, quae est omnium similitudo, videt

unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter etiam voluntas sua cum sit libera, magis etiam quam aliqua voluntas; non habet causam nisi finem voluntatis suae. Finis autem voluntatis suae est sua bonitas, quae est ipsemet: unde dicitur communiter quod Deus vult hoc propter bonitatem suam, non quia scit hoc, vel quia hoc factum est. Sed tamen effectus voluntatis ejus, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus praescivit ab aeterno; et istum ordinem causae ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit quia causa est; non autem ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum: et ista causa voliti, non volendi, dicitur ratio quaedam voluntatis ex parte effectus. Sed haec causa in quibusdam habet completam rationem causae, et sufficienter inducit effectum, quandoque vero est tantum dispositio. Ita etiam ad duplicem effectum praedestinationis diversimode se habet nostra operatio; quia opus meritorium informatum gratia, est causa meritoria gloriae; sed opus bonum praecedens gratiam, non est causa meritoria ejus, sed solum dispositio quaedam. Unde patet quod praedestinatio causam non habet, sed habet rationem ex parte effectus, secundum quam rationalis et justa dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Ambrosii non designatur quod opus nostrum sit causa voluntatis divinae, neque etiam quod sit causa ipsius dationis gratiae, sed solum dispositio quaedam; ut hoc intelligatur non de opere sequente gratiam, quod virtutem merendi habet a gratia, et neque causa ejus est, neque dispositio ad ipsam; sed de opere praecedente, quod est dispositio ad gratiam. Illi enim Deus proponit gratiam infundere quem praescit se ad gratiam praeparaturum; non tamen propter praeparationem, quae non est sufficiens causa gratiae, nec finis voluntatis ejus, sed propter bonitatem suam. Vult tamen quod iste habeat gratiam, quia praeparavit se,

secundum modum loquendi quo dicitur, quod dat sibi gratiam quia praeparavit se; ut conjunctio denotet dispositionem et non causam. Sed respectu actus volendi non potest designare neque dispositionem neque causam; non enim ideo voluit quia iste praeparavit se, sed solum quia bonum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam in justo homine causa eliciens actum volendi est finis voluntatis; sed ex parte effectus accipit causam ex opere hominum, quod discretionem in eis facit; ut si quaeretur a justo iudice: quare vis huic plus dare quam illi? Si vellet reddere causam voluntatis, diceret: propter bonum justitiae, quod in hoc opere reluctet. Si autem vellet assignare causam operis, diceret: eo quod iste magis dignus est. Sed tamen sciendum, quod praedestinatio, respectu ultimi effectus, habet rationem justitiae distributivae, scilicet respectu gloriae: et ideo possumus dicere quod Deus dat isti gloriam et non illi, quia iste meretur, et non ille; et similiter vult quod iste habeat et non ille, quia iste dignus est et non ille. Sed respectu primi effectus, scilicet gratiae, habet rationem magis liberalitatis quam justitiae; quia gratia datur gratis, et non redditur meritis. Unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum dispositionem quamdam.

Ad tertium dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est. Possum enim illud quod scio, non velle: et ideo ratio non procedit; quia causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ejus.

Ad quartum dicendum, quod electio divina requirit diversitatem in electis, non tamen quae sit causa voluntatis eligentis, immo potius e converso: sic enim dispositio ejus causat rerum diversitatem in naturis.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu praedestinationis includitur voluntas consequens quae respicit opera non quasi causam voluntatis, sed sicut causam meritoriam gloriae, et sicut praeparationem ad gratiam.

Articulus 4. Utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano

1. Quarto quaeritur, utrum praedestinatio juvetur aliquo opere humano. Et videtur quod non. Causa enim quae per se inducit effectum sine adjutorio alterius perfectior est quam quae adjuvatur ad effectum inducendum. Sed praedestinatio est causa perfectissima. Ergo non juvatur aliquo ad effectum suum.

2. Praeterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus manet effectus, non videtur juvare ad consecutionem effectus. Sed ex quo praedestinatio ponitur esse alicujus, sive aliquis oret pro eo sive non oret, salvabitur: quia praedestinatio irrita esse non potest. Ergo videtur quod omnino nihil juvet ad salutem ejus.

3. Praeterea, effectus praedestinationis est gratia et gloria, quorum utrumque a solo Deo est. Ergo nihil aliud juvat ad praedestinationis effectum.

1. Sed contra est quod Gregorius dicit in Dial., quod praedestinatio orationibus sanctorum juvatur; quod probat per id quod habetur Genes. 25, quod Isaac oravit pro uxore sua Rebecca, eo quod sterilis esset; et dominus dedit ei conceptum; et tamen Jacob qui de illo conceptu natus est, praedestinatus erat ad vitam.

2. Praeterea, si praedestinatio non juvatur ex operibus nostris, ergo non oportet orare pro aliquo ut salvetur, et eadem ratione neque pro seipso; neque aliquod opus bonum operari: et ita lex divina vana est, quae ad bonum operandum nos inducit.

3. Praeterea, potentiae naturales et habitus gratuiti in vanum

erunt, ex quo non oportet nos operari ad consecutionem finis; quae omnia inconvenientia sunt. Ergo praedestinatio orationibus sanctorum juvatur.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio dependet a praedicta, artic. antec.: eo enim modo praedestinatio juvatur quo causam habet. Unde sicut dictum est quod praedestinatio, inquantum est actus divinus, qui est velle vel scire, non habet aliquam causam ex parte nostra; ita etiam nec ex parte ista adjutorium habet; quia hunc actum qui est velle, Deus nulla creatura cooperante operatur. Sed effectus praedestinationis hoc modo habet adjutorium quod et causam habet. Unde secundum hoc omnis causa cujus operatione interveniente completur effectus praedestinationis, dicitur praedestinationem juvare, vel per modum causae meritoriae, vel ex condigno, sicut aliquis habens gratiam meretur suo actu vitam aeternam; vel ex congruo, sicut aliquis orando pro aliquo alio meretur ei primam gratiam, vel etiam persuadendo ad bonum; unde 1 Corinth., 3, 9, dicitur: Dei enim adjutores sumus; vel per modum dispositionis, sicut quando quis praeparat se ad habendam gratiam; vel etiam naturali operatione, sicut motus caeli et omnes causae naturales juvant praedestinationem, inquantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod adjutorium istud non est propter indigentiam praedestinationis, sed ut salvetur ordo quem in rebus divina sapientia constituit, ut scilicet effectus procedat a causa prima mediantibus causis secundis.

Ad secundum dicendum, quod in argumento supponitur falsum. Si enim Stephanus pro persecutoribus non orasset, forte Paulus salvus non fuisset: sicut si aliquis non faceret opera meritoria, non acciperet coronam quae praedestinata est

sibi. Nec tamen praedestinatio frustrari potest: quia praescitum est a Deo quod iste tali causa et tali ordine salvabitur. Unde sicut est impossibile praedestinationi quod iste non salvetur, ita est etiam sibi impossibile quod non fuerit oratum pro eo, quamvis utrumque in se sit possibile non esse.

Ad tertium dicendum, quod causa infundens gratiam est solus Deus; sed dispositio ad gratiam potest esse ex ipso eodem qui gratiam recipit; sed meritum gratiae ex congruo potest esse etiam alterius justi; sed ex condigno est etiam ipsius hominis Christi, cujus merita efficaciam habuerunt in totam humanam naturam, quia ipse caput Ecclesiae est.

Articulus 5. Utrum quidquid olim Deus scivit, modo sciat

1. Quinto quaeritur, utrum quidquid Deus sciverit olim, modo sciat. Et videtur quod sic. Scientia enim Dei, ut supra habitum est, est invariabilis. Sed omnis scientia quae desinit esse alicujus cujus prius fuerat, variatur. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat.

2. Praeterea, omne scitum a Deo, aut accipitur ut res quaedam, aut ut enuntiabile significans esse rem. Sed quamcumque rem Deus scivit modo scit; quia una et eadem res est quae modo est praesens et prius fuit futura et cras erit praeterita; et similiter videtur esse una veritas, quia veritas enuntiabilis reducitur ad veritatem rei sicut ad causam. Ergo videtur quod quidquid Deus olim scivit, modo sciat, sive sit res, sive enuntiabile.

3. Praeterea, consignificatio se habet propinquis ad dictionem quam ad orationem. Sed diversus modus significandi non impedit unitatem nominis; unde dicitur a grammaticis: albus, alba, album esse unum nomen, et sic de aliis. Cum ergo haec enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, ad unum instans relata, in diversis temporibus prolata, non differant nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sit unum enuntiabile; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, aut unitas temporis pertinet ad unitatem enuntiabilis, aut non. Si pertinet ad unitatem enuntiabilis, ergo cum dicta enuntiabilia referantur ad unum tempus, videtur quod sit unum enuntiabile. Si autem non pertinet, ergo cum dicta enuntiabilia non distinguantur nisi per diversam consignificationem temporis, videtur quod sint unum enuntiabile.

5. Praeterea, enuntiabile etiam res quaedam est rationis. Sed quamcumque rem Deus scivit, scit. Ergo ex hoc etiam videtur sequi quod quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit.

1. Sed contra, omne scitum a Deo est verum. Sed quondam verum erat Christum esse moriturum. Ergo fuit scitum a Deo.

2. Item, quidquid est scitum a Deo est verum. Ergo cum modo non sit verum Christum esse moriturum, non est scitum a Deo. Non ergo quidquid Deus scivit, scit.

3. Si dicas, quod in processu est figura dictionis, quia mutatur quid in quando, contra: ista solutione posita, remanet eadem difficultas: quia mutabitur propositio et dicetur: non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit, ut conclusum est. Sed enuntiabile est aliquod scitum. Ergo non quidquid Deus scivit, scit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 3, scientia Dei non tantum est rerum, sed etiam enuntiabilium. Si ergo scientia Dei referatur ad res, sic nulli dubium est quin omnem rem quam Deus scivit, sciat; et sic optime procedit solutio Magistri in littera. Una enim et eadem res est quae significatur cum diversis temporibus profertur: Socrates currit et cucurrit; scilicet cursus Socratis. Si autem referatur ad enuntiabilia, tunc super hoc fuit duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod ad unitatem rei significatae sequitur unitas enuntiabilis, quamvis etiam cum diversa consignificatione temporis proferatur; et secundum hoc sequitur quod enuntiabile quod semel est verum, semper fuit et est verum; et ita quod semel est scitum a Deo, semper erit scitum ab eo. Sed ista positio expresse contrariatur dictis philosophi in praedicamentis qui dicit, quod eadem propositio,

scilicet Socrates sedet, quae prius erat vera, Socrate sedente, eodem surgente efficitur falsa. Et praeterea si ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex diversitate haberet diversitatem; et ita hoc enuntiabile, Socratem currere, diversis temporibus prolatum, non esset unum, nec aliquod nomen significans diversas res unum esset; et sic periret tam aequivocatio quam univocatio, quarum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. Unde ab omnibus modernis conceditur, quod sunt duo diversa enuntiabilia, Socratem currere et cucurrisse, etiam si ad eundem cursum referantur. Et secundum hoc distinguendum est de enuntiabili. Quia vel potest sumi in quantum est res quaedam rationis quasi materialiter; et sic quodcumque enuntiabile scivit, scit: semper enim scit hoc enuntiabile, Socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi significative, prout per ipsum designatur esse rei cum suis conditionibus quae dantur intelligi ex consignificatione verbi; et sic non quodcumque enuntiabile Deus scivit, scit. Scivit enim hoc enuntiabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur; sed non scit modo esse verum, sed fuisse verum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non contingit ex aliqua mutatione facta circa scientiam Dei, sed circa rem ipsam. Sicut enim cum dicimus, Deus praescivit Christum moriturum, designatur respectus ad futurum, unde quando desinit esse futurum, Deus jam non praescit illud, nulla tamen mutatione in ejus praescientia facta; ita etiam cum dicitur, Deus scivit Christum morituram, designatur respectus futuri in participio. Unde re in praeteritum transeunte, non manet idem respectus, quo remoto, Deus nescit rem sub tali respectu esse. Unde non variatur ejus scientia qui uno intuitu omnia conspicit, sed variatur respectus in natura rei. Contingit enim, ut supra dictum est, dist. 36 qu. 1, art. 3, quod in relativis praedicationibus fiat mutatio altero extremorum mutato,

altero invariabili manente.

Ad secundum dicendum, quod quamvis veritas enuntiabilis causetur ab esse rei, non tamen oportet quod propter unitatem rei enuntiabile unitatem habeat, sed veritatem. Unitatem autem habet et diversitatem ex his ex quibus essentialiter constituitur, scilicet ex partibus suis; unde cum diversae sint partes horum enuntiabilium, Socratem currere et cucurrisse, diversa sunt enuntiabilia.

Ad tertium dicendum, quod diversus modus significandi facit etiam diversum nomen; sed quod dicatur idem nomen a grammatico, hoc non est quia simpliciter sit unum, cum sint plures voces, albus, alba, album, et multiplicato genere, quod est vox, necesse sit multiplicari speciem, quod est nomen; unde ubi multae voces et multa nomina; sed dicuntur unum nomen quia pertinent ad idem condeclinium.

Ad quartum dicendum, quod tempus significatum est extra essentiam enuntiabilis; et ideo ab eo enuntiabile non concipit unitatem vel diversitatem sed a tempore consignificato: quia propter diversam consignificationem temporis sunt diversae terminationes verborum et diversae voces; unde et diversa enuntiabilia.

Ad quintum dicendum, quod accipiendo enuntiabile ut est res quaedam, sic procedit argumentatio; sed sic non est ad propositum.

EXPOSITIO TEXTUS

Sed hoc frivolum est. Hoc pro tanto dicit quod nimis est exorta expositio ut dicatur illos esse dignos gratia quia non sunt ita indigni ut alii. Sicut antiqui patres crediderunt, Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum. Diversitas enuntiabilis non impedit unitatem rei creditae: quia vel objectum fidei est res et non enuntiabile, ut quidam dicunt, vel enuntiabile, secundum quod abstrahit ab omni differentia temporis; et tempus determinatum non est de substantia fidei, sed fidei advenit, secundum quod determinatur per doctrinam, prout fides ex auditu est.

DISTINCTIO 42. QUAESTIO 1

Prooemium

Determinato de scientia Dei, hic Magister secundo determinat de potentia ejus; et dividitur in partes duas: in prima Magister ostendit universalitatem potentiae ipsius, secundum quam omnipotens dicitur; in secunda excludit quorundam errorem, potentiam Dei limitantium, 43 dist.: quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt. Prima in duas: in prima inquit, quare Deus omnipotens dicatur; in secunda quaestionem determinat, ibi: quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Et dividitur in duas: in prima determinat quaestionem tenendo alteram partem; in secunda solvit ea quae pro parte reliqua inducuntur, ibi: ex quibusdam autem auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest. Circa primum tria facit: primo ostendit veritatem, scilicet quod Deus omnia possit; secundo excludit quasdam instantias, tres scilicet, quarum prima est de actibus corporalibus, secunda de peccatis, tertia de passionibus, ibi: sed quaeritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quaedam possimus quae ipse non potest; tertio ex dictis concludit perfectam omnipotentiae rationem, ibi: hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundum duo apparet. Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotentem, quia quidquid vult potest. Hic inducit ea quae ad alteram partem quaestionis facere videntur, quod scilicet dicatur omnipotens, quia omnia potest facere quae vult; et dividitur in partes tres: in prima inducit auctoritates ad partem illam; in secunda solvit eas, ibi: sed ad hoc potest dici; in tertia assignat relationis multipliciter, ut videatur qualiter hoc etiam Deo sit

proprium, ibi: sed cave quomodo intelligas, potest quidquid vult. Hic est duplex quaestio. Prima est de potentia Dei secundum se. Secunda de his quae suae potentiae subjacent. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum potentia Deo conveniat; 2 utrum in eo sit una potentia, vel plures.

Articulus 1. Utrum in Deo sit potentia

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Deo non conveniat. Sicut enim potentia se habet ad actum, ita habet se primus actus ad potentiam. Sed primae potentiae, quae est materia, non est aliquis actus qui sit de essentia ejus. Ergo nec primi actus, qui est Deus, est aliqua potentia.

2. Praeterea, omne quod agit per essentiam suam, agit mediante aliqua potentia; quia potentia est medium inter essentiam et operationem. Sed Deus cum sit primum agens, non participatione alicujus, sed per essentiam suam agit, ut Dionysius dicit, et Avicenna probat. Ergo non convenit sibi aliqua potentia per quam agat.

3. Praeterea, omnis potentia vel est activa vel passiva, secundum philosophum. Sed Deo non convenit potentia passiva, quia nihil potest pati, ut in littera dicitur: nec iterum activa, quia, sicut ibidem dicitur a philosopho, potentia activa est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud; Deus autem in agendo non requirit materiam in quam agat. Ergo videtur quod nullo modo sibi potentia conveniat.

4. Praeterea, omnis potentia est principium alicujus operationis. Sed Deo non convenit operatio, nisi quae sit sua essentia. Cum ergo suae essentiae nihil sit principium, quia essentia neque est genita neque procedens, videtur quod potentia sibi non conveniat.

5. Praeterea, Dei potentia aut est semper conjuncta actui, aut non. Si primo modo, omnis autem potentia conjuncta actui inducit effectum quandocumque ipsa est; potentia autem Dei ab aeterno fuit; ergo et effectus ejus, scilicet creaturae, ab

aeterno sunt: quod haereticum est. Si secundo modo, omnis autem potentia non conjuncta actui, et conjungibilis, est imperfecta, et perficitur per actum; ergo aliquid imperfectum erit in Deo: quod cum sit inconueniens, videtur potentia omnino in Deo non esse.

1. Sed contra est quod habetur Luc. 1, 49: fecit mihi magna qui potens est. Et in Psalm. 88, 10: potens es, domine, et veritas tua in circuitu tuo.

2. Praeterea, omnis effectus producit per potentiam causae efficientis. Sed Deus est causa efficiens rerum. Ergo in ipso oportet potentiam ponere.

Respondeo dicendum, quod nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, prout dicimus aliquos homines esse potentes, ut Avicenna dicit, et deinde etiam translatum fuit ad res naturales. Videtur autem in hominibus esse potens qui potest facere quod vult de aliis sine impedimento; et secundum quod impediri potest, sic minuitur potentia ejus. Impeditur autem potentia alicujus vel naturalis agentis vel etiam voluntarii, in quantum potest pati ab aliquo. Unde de ratione potentiae, quantum ad primam impositionem sui, est non posse pati. Unde etiam illud quod non potest pati, etsi nihil possit agere, dicimus potens; sicut dicitur durum quod habet potentiam ut non secetur. Et ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo: tum quia omnia agit, quod conuenit sibi in quantum est actus primus et perfectus (nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens) tum quia nihil patitur, quod conuenit sibi in quantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae: unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod esse primam potentiam non

convenit materiae secundum principalem significationem potentiae: quia, ut dictum est, in corp. art., potentia primo imposita est ad significandum principium actionis; sed secundo translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur; et haec est potentia passiva; ut sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa; ita etiam illud quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicatur. Et propter hoc omnis forma actus dicitur, etiam ipsae formae separatae; et illud quod est principium perfectionis totius, quod est Deus, vocatur actus primus et purus, cui maxime illa potentia convenit.

Ad secundum dicendum, quod potentia importat, ut dictum est, in Resp. ad primum, rationem principii actionis; unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur, sicut calor et frigus, et hujusmodi; et sic etiam ipsa essentia divina, secundum hoc quod est principium operationis, potentia vocatur, non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo.

Ad tertium dicendum, quod Deo nullo modo potentia passiva convenit, sed activa tantum. Potentiae autem activae accidit quod requirat subjectam materiam in quam agat, in quantum est imperfecta, non potens in totam rei substantiam: quae imperfectio a divina potentia removetur. Vel dicendum, quod secundum Avicennam, agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis: agens enim naturale agit per motum: et quia omnis motus est actus existentis in potentia, ideo requiritur materia, quae motui substernatur: divinum autem agens agit in eo quod dat esse non per motum; unde potentia activa est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam.

Ad quartum dicendum, quod Deus non agit operatione media, quae sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari est sua essentia: nihilominus tamen essentia significatur ut principium essendi; et eadem ratione potest significari potentia ut principium operandi, et praeter hoc ut principium operati.

Ad quintum dicendum, quod operatio sua est idem quod potentia sua secundum rem; et ideo non potest operationi suae potentia non esse conjuncta. Nec tamen semper consequitur effectus quaecumque operatio est, quia operatio quodammodo regulatur voluntate et sapientia ordinante; unde effectus non sequitur nisi ad nutum voluntatis divinae, secundum cuius dispositionem ex operatione aeterna sequitur effectus temporalis.

Articulus 2. Utrum in Deo sit tantum una potentia

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum una potentia in Deo. Non enim potest esse unum et idem proprium uni, et pluribus commune. Sed potentia creandi communis est tribus personis; posse autem generare proprium est patri. Ergo est alia et alia potentia.

2. Praeterea, in nobis inveniuntur quidam actus naturales, ut generare, et hujusmodi; et quidam voluntarii, ut aedificare domos, et hujusmodi; et quidam animales, ut intelligere, scire, et hujusmodi. Sed hujusmodi actus reducuntur in nobis in diversas potentias. Cum igitur singulis praedictorum actuum respondeat similis actus in Deo, quia dicimus ipsum scientem, creantem, et generantem: videtur quod sit plures potentias in eo ponere, ad quas isti actus reducuntur.

3. Praeterea, secundum philosophos, substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Non autem sicut in diversas naturas. Ergo sicut in diversas potentias. Ergo in Deo ad minus sunt duae potentiae.

4. Praeterea, ratio potentiae consistit in hoc quod est esse principium operationis. Sed quodlibet attributum divinum, secundum propriam rationem, est principium operationis: quia ex bonitate ejus fluit omnis bonitas, et ex vita ejus fluit omnis vita, et sic de aliis, ut Dionysius tradit. Ergo sicut dicimus plura attributa, sic debemus dicere plures potentias.

1. Sed contra, secundum Augustinum, quidquid in divinis absolute dicitur, singulariter et non pluraliter praedicatur. Sed potentia inter absoluta continetur. Ergo non sunt plures potentiae in Deo, sed una tantum.

2. Praeterea, secundum philosophum in Lib. de causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Sed virtus divina est maxime infinita. Ergo videtur quod sit maxime una, nullam multiplicationem habens.

Respondeo dicendum, quod in Deo simpliciter et absolute dicendum est unam tantum potentiam esse. Cum enim potentia secundum modum intelligendi sit medium inter essentiam et operationem, ex utraque parte potest ejus unitas et diversitas pensari. Sed tamen simpliciter unitatem et multiplicationem habet ex parte essentiae: non quae est subjectum ejus, quia contingit in una essentia plures esse virtutes vel potentias; sed ex parte essentiae quae est immediatum principium actus: sicut in igne alia est potentia qua fertur sursum, scilicet levitas, et alia qua dissolvit vel urit, scilicet caliditas. Ex parte autem operationis non dicitur una vel plures simpliciter, sed secundum quid: quia tunc magis dicitur esse una potentia plurium, quam plures potentiae. Et ita cum immediatum principium cujuslibet suae operationis sit sua essentia, quae simpliciter una est; ideo et potentia una est. Sed in quantum est principium operationum distinctarum secundum rationem, accipit aliam et aliam rationem potentiae, sicut et essentia habet plures rationes attributorum. Nec tamen ex hoc est quod sint plures, sed tantum una potentia. Potentia enim activa, quae sola in Deo invenitur, potest dupliciter considerari: vel quantum ad essentiam potentiae, vel quantum ad actiones quae a potentia procedunt. Dico autem essentiam potentiae illud quod est immediate principium actus, in quocumque genere sit, sicut calor principium calefactionis. Principium autem omnium divinarum operationum est sua essentia, quia per essentiam suam agit. Unde sicut essentia sua est una re, pluralitatem quamdam rationum habens secundum diversa attributa, ut supra dictum est, dist. 2, qu. Unic. art. 2,

ita etiam potentia Dei re est una, sed secundum diversas rationes attributorum pluralitatem rationum accipit: cuilibet enim attributo convenit ratio potentiae, secundum quod competit esse principium operationis. Et quia operatio Dei est ejus essentia, ideo etiam ipsa est una secundum rem, diversimode significata secundum diversas rationes diversorum attributorum, et secundum diversitatem effectuum, qui simpliciter plures sunt. Patet ergo quod potentia, sive secundum essentiam suam consideretur, sive etiam per comparisonem ad divinam operationem, secundum quod in operante est, unitatem habet; sed multitudo realis est tantum in effectibus qui ex operatione divina causantur. Et ideo patet quod absolute dicendum est, potentiam divinam esse unam; sed tamen quod est plurium; quia iudicium de unitate rei absolute sumendum est secundum essentiam ejus, et non secundum id quod extra est.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia generativa nominat essentialia conjunctum notionali, sicut cum dicitur, Deus generat. Unde illud quod est essentialia pertinens ad rationem potentiae commune est tribus, sicut est potentia essendi: eadem enim potentia pater generat, et filius nascitur, sed notio remanet propria patri et hoc plenius patet ex dictis supra, distinct. 26, quaest. 2, art. 3.

Ad secundum dicendum, quod Deo idem est principium essendi et operandi; unde sicut Deus eodem est unus, ens, justus, et sic de aliis; ita ipse eodem operatur actus diversarum rationum, nos autem diversis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus aliis substantiis separatis non videtur omnino idem esse re voluntas et intellectus; sed quod in aliis est secundum diversitatem realem, est in Deo secundum unitatem rei et distinctionem

rationis.

Ad quartum dicendum, quod attributa in Deo sunt unum re, et distinguuntur tantum ratione et ideo nomen potentiae, et quidquid aliud est nomen rei, si sit nomen primae impositionis non potest pluraliter praedicari, ut dicantur plura attributa esse plures potentiae, vel plures bonitates, vel aliquid hujusmodi; sed nomina secundae impositionis, ut attributum et hujusmodi, pluraliter praedicantur.

DISTINCTIO 42. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de his quae subjecta sunt divinae potentiae; et circa hoc quaeruntur tria: 1 utrum Deus possit quidquid est alteri possibile; 2 utrum possit facere impossibilia; 3 utrum sit aliquid iudicandum simpliciter possibile vel impossibile, secundum causas superiores vel inferiores.

Articulus 1. Utrum Deus possit quidquid est alteri possibile

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit quidquid alteri possibile est. Omnis enim potentia creata est exemplata a potentia ipsius, sicut omne bonum a bonitate ejus. Sed quidquid est in exemplato, verius et perfectius invenitur in primo exemplari. Ergo potentia Dei se extendit ad omnia in quaecumque creata potentia potest.

2. Praeterea, philosophus dicit, quod Deus, et etiam studiosus potest prava agere. Sed nihil ita elongatur a potentia ejus sicut malum. Ergo videtur quod ipse omnia possit quae creatura potest.

3. Praeterea, de ratione voluntatis est, ut libertatem ad utrumlibet habeat. Sed in Deo verissime invenitur voluntas. Ergo potest utrumlibet, et bonum et malum.

4. Praeterea, nihil quod est laudabilitatis, ei subtrahendum est qui magnus est et laudabilis nimis. Sed posse facere malum et non facere est laudabilitatis: sicut dicitur Eccli. 31, 10, in laudem unius viri justi: qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit. Ergo Deo convenit. Et sic idem quod prius.

1. Sed contra, sicut Deus non potest non esse Deus, ita non potest esse imperfectus. Sed quaedam dicitur creatura posse sua infirmitate vel imperfectione sicut pati, mori, et hujusmodi. Ergo videtur quod Deus non omnia possit quae creatura potest.

2. Praeterea, summum bonum non potest esse causa alicujus

mali, sicut nec summe calidum causa alicujus frigoris. Sed Deus est summe bonus. Ergo nullum malum facere potest. Creatura autem hoc potest. Non ergo quidquid creatura potest, et ipse Deus potest.

Respondeo dicendum, quod quidquid perfectionis in creatura est, totum est exemplariter eductum ex perfectione creatoris; ita tamen quod illam perfectionem, imperfectius creatura habet quam in Deo sit. Et ideo potentia creaturae in quantum deficit a repraesentatione divinae potentiae, deficit a perfecto posse. Unde quod attribuitur sibi secundum quod est in tali gradu participata, non oportet quod divinae potentiae attribuat. Sicut etiam dicimus essentiam lapidis exemplatam a divina essentia, nec tamen dicimus Deum esse lapidem; ita etiam non dicimus Dei potentiam esse potentiam ambulandi vel patiendi, quasi proximum principium ambulationis et passionis, ita quod ipse ambulet vel patiat. Sciendum tamen, quod gradus potentiarum, sicut et naturarum, divina dispositione ordinati sunt secundum quod una plus vel minus deficit a perfectione divinae potentiae. Et ideo videndum est quod quamvis nullus actus proprius harum potentiarum secundum gradus determinatos conveniat potentiae divinae sicut principio proximo, tamen omnes actus proprii harum potentiarum egredientes ab eis secundum rationem ordinis in quo constitutae sunt reducuntur in Deum sicut in causam primam. Unde quamvis non dicamus quod Deus possit ambulare vel pati, dicimus tamen quod creat ambulationem et passionem in aliis. Sed actus qui egrediuntur a determinatis potentiis praeter dictam rationem ordinis nullo modo in causalitatem divinae potentiae reducuntur; non enim dicimus quod possit peccare, nec in aliis peccatum facere.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, secundum quosdam, quod ly prava accipiendum est materialiter, ut sit sensus: Deus potest facere prava, idest quae modo prava sunt, quae tamen si ipse faceret, prava non essent. Vel dicendum quod loquitur conditionaliter, ut intelligatur, si vellet; cujus conditionalis et antecedens est impossibile, et consequens; et hoc non est inconueniens, sicut haec: si centum sunt minus quam quinque, sunt minus quam decem.

Ad tertium dicendum, quod posse peccare, secundum Anselmum et Boetium, non pertinet ad libertatem voluntatis; sed magis est conditio voluntatis deficientis in quantum est ex nihilo. Sed in hoc attenditur ratio libertatis, quod possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel aliud facere.

Ad quartum dicendum, quod aliquid est laudabile inferiori naturae, quod in superiori vituperabile esset; sicut esse ferox in cane et leone est laudabile, sed in homine vituperabile: ita et non peccare cum possit, est laus hominis, sed blasphemia Dei, si de ipso dicatur.

Articulus 2. Utrum Deus possit quae sunt impossibilia naturae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ea quae naturae sunt impossibilia, Deus non possit. Sicut enim dicit Commentator, in 8 Metaph., omnis alteratio est ab aliquo agente corporali. Sed Deus est agens incorporale. Ergo videtur quod nulla alteratio a Deo possit fieri in creatura inferiori, nisi mediante motu superioris corporis, quod est primum alterans non alteratum. Sed mediante illo motu nihil impossibile naturae fieri potest. Ergo Deus nihil naturae impossibile facere potest.

2. Praeterea, omnis impossibilitas vel necessitas quae est in propositionibus, reducitur ad hoc primum principium, quod est impossibile simul affirmare et negare, secundum philosophum. Sed hoc dicitur Deus non posse quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo nullum impossibile naturae facere potest.

3. Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se, quam quod est impossibile per accidens. Sed impossibile per accidens Deus facere non potest. Ergo nihil eorum quae per se sunt impossibilia. Probatio mediae. Deus non potest facere quod illud quod est praeteritum non fuerit, ut probatur auctoritate Hieronymi qui dicit, quod cum cetera Deus possit non potest de corrupta facere virginem; et per Augustinum, et per philosophum ubi Agathonem commendat dicentem: hoc solo privatur Deus ingenita facere quae facta sunt. Sed praeteritum non fuisse, non est impossibile nisi per accidens, quia hoc ipsum quod praeteritum est, prius quam fieret, contingens erat non esse, ut Socratem currere. Ergo non potest facere illud quod est impossibile per accidens.

4. Praeterea, secundum Augustinum, Deus non potest facere aliquid contra rationes quas primitus indidit; et in quadam Glossa ad Rom. 11 dicitur, quod Deus cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit. Sed ea quae sunt naturae impossibilia, videntur contra naturam esse. Ergo nihil horum Deus facere potest.

5. Sed contra, qui omnia dicit, nihil excludit. Sed in littera dicitur et probatur, quod Deus omnia potest. Ergo ab ejus omnipotentia impossibilia non excluduntur.

6. Praeterea, Hilarius dicit, quod plus potest Deus facere quam nos possumus dicere, ut habitum est supra, 19 dist.: quod probatur etiam ex hoc quod habetur Luc. 1, 37: non erit impossibile apud Deum omne verbum. Sed nihil ita est impossibile quin nos dicere possimus, etiam contingere simul affirmare et negare; quod quidam philosophi dixerunt. Ergo videtur quod omnia hujusmodi Deus possit facere.

7. Praeterea, magis distat Deus et homo, quam duo contraria. Sed Deus univit humanam naturam divinae. Ergo multo magis potest facere quod duo contraria sint simul in eodem; ex quo sequitur quod affirmatio et negatio sint simul vera; et si hoc potest, omnia potest.

8. Praeterea, sicut caecitas est contraria dispositio visioni, ita virginitas conceptui. Sed Deus fecit ut virgo manens virgo conciperet, et mater esset. Ergo potest facere ut caecus manens caecus visum habeat: et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod posse importat respectum medium inter potentem et possibile, sicut scire inter scientem et scibile: et ideo aliquid posse potest negari ex parte potentis,

et aliquid ex parte possibilis. Nullum autem posse quod sine imperfectione est, negatur de Deo ex parte ipsius Dei potentis, sed negatur ab eo ex parte ejus posse defectivum, quod non est pure posse, sed admixtum cum non posse; quia potentia ejus defectum habere non potest. Unde non conceditur quod ipse possit peccare, vel aliquid hujusmodi. Negatur etiam quandoque Deus aliquid posse ex parte ipsius possibilis, quod nullo modo rationem possibilis habere potest: et hoc dicimus impossibile esse per se. Et cujusmodi sit hoc, investigandum est. Sciendum igitur, quod omnis potentia vel est ad esse vel ad non esse, sicut potentia quae est ad corrumpendum. Unde quidquid non potest habere rationem entis vel non entis, illud non potest esse possibile: et ideo hoc quod est idem simul esse et non esse, est in se impossibile: quia quod est ens et non ens, neque est ens neque non ens. Et ideo dicitur Deus hoc facere non posse, non propter defectum potentiae ejus, sed quia hoc deficit a ratione possibilis; sicut dicitur non scire falsum quod a ratione scibilis deficit, et per consequens dicitur non posse facere omne illud in quo contradictio implicatur: et propter hoc non potest facere quod illud quod praeteritum est non fuerit; quia quod est, necesse est esse dum est, et impossibile est non esse tunc dum est, et cum ista necessitate et impossibilitate in praeteritum transit; et hoc est quod Augustinus dicit: si quis dicit: Deus, quia omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, non fuerint; non videt se hoc dicere: faciat ut quod verum est, eo ipso quod verum est, non sit. Et ex hoc sequitur ulterius quod nullum eorum possit in quibus contrarium praedicati est in definitione subjecti, ut quod faciat hoc, scilicet hominem non esse rationalem, vel triangulum non habere tres lineas. In hoc ipso enim quod ponitur triangulus, ponitur tres lineas habere: unde hoc est simul habere tres et non habere. Et ex hoc ulterius sequitur quod non possit facere esse aliqua opposita simul in eodem; quia in definitione unius contrarii est privatio alterius, et in definitione privationis est

negatio, sicut prius est in posteriori. Sed quidquid in se non repugnat rationi entis vel rationi non entis, hoc Deus potest facere; sicut caelum non esse, vel esse alium mundum, vel inducere visum prius caeco, et hujusmodi. Haec enim non sunt in se impossibilia, sed alicui.

Ad primum ergo dicendum, quod posset exponi, quod hoc non potest fieri secundum ordinem naturalis operationis, quamvis possit esse per actionem agentis supra naturam, nisi esset contra intentionem ejus qui haec expresse de Deo inducit: et ideo in hoc erravit, nec ejus auctoritas recipienda est: quia hujus contrarium etiam philosophi tradunt. Dicit enim Avicenna, quod materia magis obedit principiis separatis et conceptionibus eorum, quam contrariis agentibus in natura. Sed quidquid sit de aliis, hoc de Deo firmissime tenendum est, qui virtutem suam caelo non alligavit.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod aliquid est impossibile, reducitur in illud principium: unde quod est impossibile per se, includit principium in se: et tale impossibile non potest ipse Deus facere, ut ex dictis, in corp. art., patet; et quod est impossibile alicui, includit dictum principium in ordine sui ad illud, sicut patet cum dicitur, quod impossibile est mortuum reviviscere; vivere enim per se possibile est, sed in corpore mortuo non est potentia ad hunc effectum inducendum, et ex hoc est impossibile. Unde si poneretur posse vivere ex sua virtute, simul poneretur ejusdem rei habere potentiam et impotentiam; nec hoc facit Deus quando mortuum resuscitat, ut corpus per propriam potentiam vivendi vivat, sed per potentiam quam sibi confert.

Ad tertium dicendum, quod praeterita non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, et ut impossibile per se. Si enim accipiatur ipsa res quae dicitur praeterita, ut cursus Socratis,

non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet praeteritionem: et ipsa res in se considerata non dicitur Deo impossibilis. Potest enim hanc rem facere, scilicet quod Socrates non currat. Si autem accipiatur secundum quod stat sub hoc accidente quod est praeteritio, sic est impossibile per se: et hoc dicitur Deus facere non posse; et simile est de hoc quod dicitur: Socratem non currere dum currit est impossibile: quia ratione adjuncti habet impossibilitatem per se.

Ad quartum dicendum, quod Deus materiae primae indidit duplices rationes, scilicet causales, vel obedientiales, per quas omnes natae sunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes seminales, scilicet principia activa, per quae effectus naturales exercentur; et contra has aliquando dicitur facere in miraculis quae facit. Sed proprie loquendo tunc etiam contra eas non facit, sed praeter eas, vel super eas. Super eas, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere potest, sicut forma gloriae corporibus gloriosis. Praeter eas facit, quando effectum quem natura inducere potest, sine officio causarum naturalium producit, ut quando aquam in vinum convertit, Joan. 2. Sed contra eas non facit; quia nec facit nec facere potest ut causa naturalis activa manens eadem secundum speciem, effectum essentialem alium habeat, sicut non potest esse quod simul sit eadem et alia. Sed bene potest destruere unam naturam, et facere aliam; abjicere unam formam a materia, et inducere aliam: sic enim et contra naturam aeris facit ignis, quando ipsum corrumpit.

Ad quintum dicendum, quod sub distributione omnium non potest accipi nisi ens vel non ens. Sed ea quae diximus Deum non posse, neque sunt entia simpliciter, neque non entia.

Ad sextum dicendum, quod dicta impossibilia quamvis ore

proferri possint, tamen corde concipi non possunt, ut probat philosophus in 5 Metaph.; unde non proprie et perfecte sunt verba.

Ad septimum dicendum, quod Deus non conjunxit humanam naturam divinae, ita quod esset eadem natura, vel quod una persona secundum idem esset Deus et homo, sed secundum aliud et aliud; et sic non est dubium quod contraria in eodem conjungere potest; quia et natura hoc facit.

Ad octavum dicendum, quod non est simile. Quia caecitas est privatio ipsius visus, unde includit in se negationem ejus: unde non potest facere Deus quod simul sit caecus et videns. Sed in ratione virginitatis non includitur negatio maternitatis, sed negatio conjunctionis ad virum; et ideo ratio non procedit.

Articulus 3. Utrum aliquid sit iudicandum impossibile, secundum causas inferiores

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquid non sit iudicandum impossibile simpliciter secundum causas inferiores. Super illud 1 ad Corinth. 1, 20: stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi, ita dicit Glossa: sapientiam hujus mundi, Deus stultitiam fecit, ostendens possibile quod ipsa impossibile iudicabat. Sed sapientia hujus mundi iudicat aliquid impossibile esse secundum causas inferiores. Ergo videtur quod hoc stultum sit dicere.

2. Praeterea, constat quod causa inferior impium iustificare non potest. Sed tamen non dicimus hoc esse impossibile, et similiter nec mundum fore antequam esset, quem natura facere non potest. Ergo videtur quod non sit aliquid dicendum impossibile ex eo quod causae inferiori est impossibile.

3. Praeterea, constat quod illuminare caecum et dare virgini conceptum, naturae est impossibile; et tamen ista fieri potuerunt, et facta sunt. Ergo videtur quod secundum causas inferiores aliquid impossibile iudicandum non sit.

1. Sed contra, nihil Deo est impossibile, ut dicitur Luc. 1. Si ergo secundum causam superiorem tantum aliquid impossibile diceretur et possibile, nihil impossibile foret. Ergo videtur quod sit iudicandum de impossibilitate secundum causas inferiores.

2. Praeterea, necessarium et impossibile sunt contraria. Sed aliquid non dicitur necessarium propter necessitatem causae primae, ut supra dictum est, dist. 38, quaest. Unic., art. 5, quia sic omnia essent necessaria. Ergo nec possibile et impossibile

judicandum est secundum superiores causas.

Respondeo dicendum, quod impossibile est dupliciter. Aliquid enim est ex se impossibile, sicut dictum est, art. antec., de his quae contradictionem includunt; et haec judicantur impossibilia absolute, non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Aliquid autem est impossibile, quod quantum in se est non habet rationem impossibilis, sed in ordine ad aliquid; et in istis distinguendum est; quia possibile potest dici secundum potentiam activam et passivam; et utroque modo dicitur aliquid possibile et impossibile simpliciter per comparisonem ad suam causam proximam activam vel materiale, cujus condiciones effectus sequitur, ut prius dictum est. Verbi gratia: materia statuae remota, est terra et aqua: materia proxima cuprum et lignum. Dicimus autem ex cupro posse fieri statuam, non autem ex terra: hoc enim solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut in 9 Metaph. dicitur. Dicendum est ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio mundi, creatio animae, et glorificatio animae, et hujusmodi, judicandi sunt possibles vel impossibles secundum causam superiorem divinam. Possunt nihilominus aliqui eorum judicari possibles secundum causas passivas inferiores; quia causae receptivae se habent in inferioribus sicut anima se habet ad corpus praeparatum per operationem naturae, et ad gratiam per liberum arbitrium. Sed illi effectus qui nati sunt ex causis esse inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibles vel impossibles secundum causas inferiores: sicut in visione caeci et in resurrectione mortui, et hujusmodi: vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, scilicet formarum unitarum corpori.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia mundi in hoc stulta

reputata est, quia iudicavit haec impossibilia naturae, ita esse impossibilia, quod etiam Deus ea facere non posset. Aliquid tamen potest dici simpliciter impossibile quod alicui est possibile; sicut aliquid dicitur simpliciter album, quod secundum aliquid sui non est album.

Et per hoc patet responsio ad alia.

EXPOSITIO TEXTUS

Potuit Deus simul cuncta facere. Non solum ita quod conderet omnes species, sed etiam omnia individua specierum, quae in toto tempore fiunt; sed ratio prohibuit, non quidem per contrarietatem, sed per impossibilitatem; non enim potest esse quod Deus aliquid faciat, et illud rationale non sit; unde ratio se habet sicut determinans opus, et potentia sicut exequens. Quia non esset hoc potentiae, sed infirmitatis. Et hoc etiam dicit Dionysius, et ponit exemplum, sicut cum aliquid dicitur esse non ens: hoc enim ipsum esse est non esse; ita et posse deficere ab eo quod est perfecte possibile, non est posse simpliciter. Homo autem vel Angelus, quantumcumque beatus est, non est potens ex se vel per se. Sciendum quod homo ex se vel a se, nihil boni potest facere: quia istae praepositiones de, et ab denotant causam efficientem: unde dicitur homo posse facere aliquid ab eo a quo potentiam habet; constat enim quod quidquid boni habet, ab alio habet. Sed per denotat causam formalem; unde quaedam potest facere per se, scilicet quae complentur principiis naturalibus, quaedam autem non per se, sicut ea quae fiunt per virtutem divinam, ut miracula, et huiusmodi: et inde etiam est quod filius dicitur omnia agere per se, sed non a se.

DISTINCTIO 43. QUAESTIO 1

Prooemium

Hic Magister excludit errorem quorundam contra praedeterminata, qui Dei potentiam limitabant, dicentes, non simpliciter omnium esse Dei potentiam: et dividitur in partes duas: in prima improbat errorem eorum, inquantum limitabant Dei potentiam, ad res quae fiunt; in secunda inquantum limitabant ad qualitatem earum; dicebant enim, nec alia nec meliora posse Deum facere quam quae facit, 44 dist., ibi: nunc illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit. Prima in tres: in prima narrat eorum positionem; in secunda ponit probationes eorum, et solvit eas, ibi: istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, nec non et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: fateamur ergo Deum plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit. Istamque suam primam opinionem verisimilibus argumentis (...) munire conantur. Hic ponit probationes eorum; et dividitur in partes tres: in prima ponit quaedam probabilia argumenta quae habebant; in secunda ponit quasdam causas quas adinveniebant, ibi: addunt quoque et alia; in tertia ponit quasdam auctoritates quas inducebant ad suae opinionis confirmationem, ibi: his autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia. Probationes autem et responsiones patent in littera. Circa hanc opinionem oportet duo quaerere, secundum quod duo ponebant. Primo ponebant, quod non potest facere aliquid eorum quae non facit: et in hoc negabant infinitatem divinae potentiae. Unde prima quaestio sit de infinitate divinae

potentiae. Secundo ponebant Deum non posse non facere ea quae facit; et in hoc inducebant Deum agere ex necessitate; et ideo secunda quaestio erit, utrum Deus agat ex necessitate. Circa primum quaeruntur duo: 1 utrum potentia Dei sit infinita; 2 utrum omnipotentia sua, quae convenit sibi secundum infinitatem potentiae, sit creaturae communicabilis.

Articulus 1. Utrum potentia Dei sit infinita

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Sicut enim dicit philosophus, infinitum habet rationem partis et materiae, et ita imperfecti. Sed potentia Dei est perfectissima. Ergo non debet dici infinita.

2. Praeterea, secundum philosophum, finitum et infinitum congruunt quantitati. Sed omne quantum est divisibile. Cum igitur potentia divina sit simplex, videtur quod neque finita neque infinita dicenda sit.

3. Praeterea, secundum philosophos, si esset aliqua potentia activa cui non responderet aliqua potentia passiva in natura, illa esset frustra. Sed nulla potentia passiva est ad recipiendum effectum infinitum. Cum ergo potentia activa Dei non sit frustra, videtur quod non sit infinita.

4. Praeterea, nullum infinitum comprehendi potest: quia, secundum Augustinum in Lib. de videndo Deum, illud comprehenditur cujus fines circumspiciuntur. Sed intellectus divinus comprehendit potentiam suam, cum totam potentiam suam Deus cognoscat. Ergo sua potentia non est infinita.

5. Praeterea, omnis potentia potest reduci in actum. Si ergo potentia Dei sit infinita, poterit actu infinita facere. Sed si actu infinita fecisset, aut aliquid posset facere amplius, et sic infinito esset aliquid majus. Vel nihil amplius facere posset, et sic impotens ex his quae faceret redderetur, et sua potentia ad opera ejus finiretur, et infinita non esset: quae omnia impossibilia sunt. Ergo Dei potentia non est infinita.

1. Sed contra, in magnitudine infinita semper est virtus

infinita, sicut philosophi probant, sive ponatur magnitudo molis, quam tamen impossibile est esse infinitam, sive magnitudo virtutis. Sed in Psalm. 144, 3, dicitur, quod magnitudinis ejus non est finis. Ergo virtus vel potentia ejus est infinita.

Respondeo dicendum, quod infinitum potest dupliciter sumi: privative, et sic Deo non convenit: nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest, ut supra dictum est, dist. 7, qu. 2, art. 2: vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum, quia nullo modo finitur. Quod qualiter sit, investigandum est. Quidam enim accipientes finitum et infinitum solum secundum quod sunt passiones quantitatis, non poterant in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Ideo accidit quod quidam negaverunt essentiam Dei esse infinitam in ratione essentiae consideratam; et sic a sanctis eam videri asserebant. Sed istud erroneum est. Et ideo aliter dicendum, quod secundum philosophum, finis vel terminus multipliciter dicitur. Uno modo terminus quantitatis, sicut punctus lineae; et hoc modo dicitur a positione et a privatione talis finis, finitum et infinitum, secundum quod est passio quantitatis; et sic non sunt in incorporeis. Dicitur alio modo finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam finitur essentia speciei. Unde illud quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus; et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod determinat vel contrahit essentiam suam; sicut natura generis, quae de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quae de se est indifferens ad omnes formas (unde et infinita dicitur) finitur per formam; et similiter forma, quae, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiae, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis

essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma in propria ratione si abstracte consideretur, infinitatem habet; sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris et ratio essendi determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse absolutum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsemet est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia ejus infinita est, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia est infinita, sequitur quod potentia ejus infinita sit; et hoc expresse dicitur in Lib. de causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de infinito quod privative dicitur, quod scilicet natum est habere finem, et non habet; et sic ratio ejus consistit in materia cum privatione; et hoc Deo non competit.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de infinito secundum quod dicitur a privatione finis, qui est terminus quantitatis.

Ad tertium dicendum, quod potentia Dei activa non est propter finem, sed est finis omnium: et ideo quamvis nulla potentia passiva adaequet eam, non est frustra; quia frustra est, quod est ad finem quem non inducit; aliae tamen potentiae activae et passivae accedunt ad eam quantum possunt.

Ad quartum dicendum, quod de ratione comprehensionis sunt duo. Unum est quod fines ejus rei apprehendantur vel contineantur; et sic infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito neque ab infinito: nec sic Deus seipsum

comprehendit, quia fines non habet. Aliud est ratione ejus, scilicet nihil comprehensi esse extra comprehensorem; et sic etiam intellectus divinus essentiam suam et potentiam comprehendit, cum nihil extra ipsum sit.

Ad quintum dicendum, quod nullus effectus producitur per aliquam potentiam per modum qui est contra rationem ipsius, sicut potentia motiva non facit omnes partes motus esse simul: jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successio: et talis actus est in infinitum, secundum philosophum in 3 Physic., qui scilicet semper est permixtus potentiae; et ideo non reducitur in actum nisi successive; et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse in actu omnia infinita quae potest, quia jam infinita essent finita.

Articulus 2. Utrum omnipotentia Dei possit communicari creaturae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnipotentia Dei creaturae communicari possit. Omnipotentia enim Dei non est dignior quam sua bonitas. Sed bonitas ejus communicatur creaturis. Ergo et omnipotentia.

2. Praeterea, sicut habere omnem potentiam est de perfectione divina, ita et habere omnium scientiam; et etiam scientia ad plura se extendit, quia ad bona et mala. Sed habere omnium scientiam communicatum est animae Christi. Ergo et habere omnipotentiam: et sic omnipotentia videtur creaturae communicabilis.

3. Praeterea, fides facit omnia possibile: quia nihil impossibile est credenti, sicut habetur Matth. 17. Sed fides creaturae infunditur. Ergo et omnipotentia communicatur.

4. Praeterea, sicut probatum est a philosophis, omnis virtus separata a materia est infinita, quia non est accipere proportionem virtutis materialis ad virtutem substantiae separatae. Sed Angeli, qui sunt creaturae, sunt substantiae a materia separatae, secundum Dionysium. Cum ergo Deus dicatur omnipotens propter infinitatem suae potentiae, videtur quod omnipotentia aliquibus creaturis communicari possit.

1. Sed contra, creatio uniuscuiusque pertinet ad Dei potentiam. Sed nulli rei conferri potest ut sibimet creando esse conferat. Ergo nulli rei creatae omnipotentia conferri potest.

2. Praeterea, quidquid alicui creaturae communicabile est de perfectionibus divinis, totum animae Christi communicatum

est. Sed sibi non est communicata omnipotentia, ut in 3 hujus dicitur. Ergo nulli creaturae communicabilis est.

Respondeo dicendum, quod virtus vel potentia semper consequitur essentiam; unde impossibile est, ut essentiae finitae sit virtus infinita. Impossibile est autem aliquam essentiam creatam esse infinitam, eo quod esse suum non est absolutum et subsistens, sed receptum in aliquo. Si enim esset esse absolutum, non differret ab esse divino. Non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum sit absolutum, et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diversis receptum; eo quod substantia uniuscujusque rei est simul, ut ex 5 Metaph., patet. Unde sicut nulli creaturae potest communicari quod sit Deus, ita non potest sibi communicari quod sit infinitae essentiae et infinitae potentiae, et quod omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina, tamen perfectius est in Deo quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest quo in Deo est: ideo omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientia, bonitas, et hujusmodi. Omne autem nomen concernens modum quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod potentia significatur per egressum ab essentia; unde ei quod habet essentiam finitam, potentia infinita communicari non potest. Sed scientia animae est in recipiendo; unde potest secundum quod unitur alicui infinito ut objecto, omnem scientiam habere; et sic anima Christi in verbo omnia videt.

Ad tertium dicendum, quod ibi est accommodata distributio. Non enim virtus fidei absolute ad omnia se extendit, sicut ad creationem caeli, et huiusmodi; sed tantum ad ea quae faciunt ad confirmationem fidei, ut suscitare mortuos, sanare infirmos, et huiusmodi. Nec ista etiam efficiuntur aliqua virtute creata quae sit in credente, sed virtute increata ad preces fidelis: et ideo dictum est supra, in corp. art., quod homo nec per se nec a se ista facit. Hoc autem attribuitur potius fidei quam alii virtuti, inquantum ea quae creduntur, quodammodo miraculis probantur, ut habetur Marc. ult., 20: domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.

Ad quartum dicendum, quod ibi et in Lib. de causis, dicitur, quod virtus intelligentiae creatae non est infinita simpliciter: et probatur per hoc quod ipsa virtus intelligentiae non est per se subsistens, sed est recepta in aliquo subsistente. Nulla enim intelligentia est sua virtus, sicut nec aliqua creatura. Dicitur tamen ibi, quod est infinita inferius, et non superius; quod sic exponitur ibidem: quia si comparetur virtus intelligentiae ad superius suum, scilicet Deum, manifestatur finita, inquantum non recipit divinam virtutem in se, secundum suam totam infinitatem, sed per modum possibilem sibi; sed in comparatione ad ea quae sub ipsa sunt, dicitur infinita, inquantum in infinitum potest movere, et infinitos effectus producere per motum, secundum positionem philosophorum qui ponunt intelligentias movere orbis; sicut etiam virtus solis potest dici infinita inferius, inquantum scilicet per eam possent infinita generari, si mundus semper maneret.

DISTINCTIO 43. QUAESTIO 2**Prooemium**

Deinde quaeritur de necessitate divinae operationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1 utrum operetur ex necessitate naturae; 2 utrum operetur ex necessitate suae justitiae.

Articulus 1. Utrum Deus operetur de necessitate naturae

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus operetur per necessitatem naturae. Dicit enim Dionysius: sicut noster sol non ratiocinans, non eligens, radios suos diffundit in omnia corpora; ita et divina bonitas in omnia entia. Sed operari sine ratiocinatione et electione, est operari per necessitatem naturae. Ergo Deus per necessitatem naturae operatur.

2. Praeterea, omne agens per essentiam suam agit per necessitatem naturae: quia quod consequitur ad essentiam alicujus rei in quantum est essentia, necessario ab ipso consequitur, si esse ponatur. Sed Deus agit per essentiam suam, cum sit primum agens, ut ibidem etiam Dionysius dicit. Ergo videtur agere ex necessitate naturae.

3. Praeterea, sicut Deus per se est bonus, ita etiam est ens per se necessarium, cum omnia ab ipso necessitatem habeant; et omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Sed in per se bono nihil est nisi bonum. Ergo etiam in Deo per se necessario, nihil est nisi necessarium; et ita operatio ejus necessaria est, et ex necessitate operatur.

4. Praeterea, impossibile est causam necessarii non esse necessariam. Sed omnia entia creantur per operationem divinam. Si igitur non esset necessaria, nihil in mundo esset necessarium, sed totum contingens. Hoc autem est falsum, et contra sensum et omnem scientiam. Ergo videtur quod Deus ex necessitate operetur.

1. Sed contra, ab uno secundum necessitatem naturae operante, non est nisi unum: quia, secundum philosophum, idem semper facit idem. Ergo si Deus esset agens per

necessitatem naturae, ab ipso non esset nisi unum immediate, et ab ipso uno esset aliud vel alia, et sic deinceps. Hoc autem est falsum et contra fidem, quae Deum omnium entium creatorem confitetur, et nullum alium creatorem esse. Ergo non agit ex necessitate naturae.

2. Praeterea, omnis agens per necessitatem naturae producit effectum coevum sibi nisi impediatur. Sed virtus Dei, quae infinita est, impediri non potest. Si ergo res ex necessitate naturae ageret, mundum sibi coaeternum creasset: quod etiam contra fidem est. Non ergo agit per necessitatem naturae.

Respondeo dicendum, quod omne quod est ex necessitate naturae, vel est intentum vel ordinatum ad finem, vel non. Et si quidem non est intentum vel ordinatum ad finem, erit casu; quia casus nihil aliud est quam natura agens praeter intentionem, ut in 2 Physic. dicitur; et sic monstra in natura fiunt ex necessitate naturae particularis hujus individui, quamvis sint ordinata in finem a natura universali, ut corruptio unius sit generatio alterius. Sic autem non potest esse quod Deus agat ex necessitate naturae; quia sequeretur quod omnia casu contingerent, quasi ea quae accidunt ex necessitate materiae, et quod nulla natura intenderet finem; quod est contra philosophum. Non enim intendit natura creata finem, nisi in quantum a sua causa est ordinata. Si autem est ordinatum ad finem; oportet quod hoc sit vel ab alio ordinante separato, vel ab ordinante conjuncto. Ab ordinante separato, operationes naturae quae sunt ad finem, certitudinaliter tendunt in finem illum ex provisione et ordinatione alicujus causae sic ordinantis. Unde Themistius dicit, quod natura agit quasi esset mota ex causis superioribus, idest in quantum est in ea quidam instinctus ab ordinatione substantiarum separatarum. Sic etiam non potest esse quod illud quod est a Deo, sit hoc modo ordinatum in finem: quia sic oporteret

aliquid prius Deo esse, ex cuius directione et ordinatione suum opus intenderet et consequeretur finem. Relinquitur ergo quod ea quae aguntur virtute naturae suae, sint ordinata in finem ab ordinante conjuncto ipsi agenti, quod est sapientia ejus; et ita ea quae aguntur ab ipso procedunt ex ordine sapientiae ejus et per consequens ex voluntate ipsius, qui amat hunc ordinem, et non ex necessitate naturae; et hoc praecipue apparet in dispositione caelorum, in quibus multa sunt, ut numerus stellarum, et distantia earum, et quantitas orbium, et hujusmodi, de quibus nulla potest ratio assignari nisi ex ordine sapientiae conditoris; quamvis forte alicujus diversitatis quae est in generabilibus et corruptibilibus possit ratio assignari ex diversitate materiae; et propter hoc dominus frequenter in Scripturis in ostensionem divinitatis suae remittit ad considerationem caelorum, ut Isai. 40, 26: levate in caelum oculos vestros, et videte quis creavit eos.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit assignare convenientiam bonitatis divinae ad solem visibilem quantum ad necessitatem agendi, sed quantum ad universalitatem causandi: quod patet ex hoc quod continuo ostendit radios divinae bonitatis usque ad ultima entium diffundi.

Ad secundum dicendum, quod sicut voluntas et essentia et sapientia in Deo idem sunt re, sed ratione distinguuntur; ita etiam distinguuntur et operationes secundum rationes diversorum attributorum, quamvis sit una tantum ipsius operatio, quae est sua essentia. Et ideo, quia creatio rerum quamvis sit operatio essentiae ejus, non tamen in quantum solum est essentia, sed etiam in quantum est sapientia et voluntas; ideo sequitur conditionem scientiae et voluntatis; et quia voluntas libera est, ideo dicitur Deus ex libertate voluntatis res facere, et non ex naturae necessitate.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in Deo est, est sua essentia: et ideo totum est aeternum et increatum, et necessarium; sed tamen effectus qui ex ejus operatione procedit, non necessario procedit: quia procedit ab operatione secundum quod est a voluntate; et ideo producit effectum secundum libertatem voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate.

Articulus 2. Utrum Deus agat de necessitate justitiae

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus agat de necessitate justitiae. Sicut enim dicit Glossa super illud 2 ad Timoth. 2, 13: seipsum negare non potest, seipsum negaret, si justitiam suam dimitteret, quae est ipse. Cum igitur necessarium sit Deum seipsum non negare, videtur quod ex necessitate justitiae agat.

2. Praeterea, quidquid non est justum, si fiat, injuste et contra justitiam fit. Sed Deus nihil potest facere injuste et contra justitiam, quia sic posset peccare. Ergo videtur quod de necessitate justitiae agat.

3. Praeterea, causae naturales dicuntur agere per necessitatem naturae, eo quod determinatae sunt ad unum. Sed voluntas Dei immutabiliter determinata est ad justitiam. Ergo videtur quod agat de necessitate justitiae.

4. Sed contra, Jonae 2, dicitur in Glossa: Deus misericors paratus salvare per misericordiam quos non potest per justitiam; et ita videtur quod non de necessitate justitiae agat.

5. Praeterea, constat quod salvare illos qui sunt in Inferno, non est justitiae, sed magis contra justitiam videtur. Sed, sicut legitur, ad preces beati Gregorii dominus Trajanum imperatorem idolatram et ob hoc in Inferno damnatum, ab Inferis revocavit, et vitae restituit. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

6. Praeterea, si non potest agere nisi secundum justitiam, aut hoc intelligitur de justitia creata, aut de justitia increata. Sed

non de justitia creata, qua res illa quae est, non regulatur; nec etiam de justitia increata, quia illa potentiae non contrariatur nec voluntati. Ergo videtur quod non agat de necessitate justitiae.

Respondeo dicendum, quod Deum agere de necessitate justitiae, potest intelligi dupliciter. Aut ita quod nihil possit agi ab eo quod si fieret, justum non esset; et sic verum est; sicut enim non potest facere aliquid quod si fieret, non esset volitum ab eo, et quod non esset scitum ab eo: ita est de justo. Nihil enim potest facere quod si fieret, non esset justum. Aut potest intelligi quod ex justitia sua determinetur ad aliquod unum faciendum, ita quod aliud facere non possit: et sic falsum est. Et hujus ratio est, quia quandocumque tota determinatio operis est ex parte operantis, in operante est determinare ad hunc modum hoc vel illud. Quando autem ipsum opus ex se determinatum est, non est ulterius in operante. Verbi gratia, in operibus humanis aliquid, quantum est de sui natura, est indifferens, ut sedere vel non sedere; et utrumque determinatur ad hoc quod est esse virtuosum, ex parte hominis, qui adhibet debitas circumstantias. Unde ex necessitate justitiae ad neutrum cogitur; sed quodcumque faciat, justum erit debitis circumstantiis adhibitis ex ordine rationis. Aliquid autem est ex sua forma determinatum ad unum, sicut mentiri, quod in se malum est, vel servare aequalitatem justitiae, quod in se bonum est; quorum nec unum praeterire, nec alterum facere sine injustitia possumus. Dico ergo, quod quidquid est ordinatum, justum vel bonum in rebus creatis, totum est ex ipsa voluntate Dei ordinante; et ideo ex necessitate justitiae non facit hoc, quin aliud etiam facere posset: quia modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere posset: sicut enim scientia sua est causa verorum creatorum, e contrario scientiae nostrae; ita et justa voluntas sua est causa justorum. Unde si aliud faceret, illud justum

faceret et injustus ipse non esset.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia potest accipi dupliciter. Vel ipsa ordinatio divinae voluntatis quae in Deo est; et sic non potest facere praeter justitiam, sicut non potest facere praeter scientiam. Aut potest accipi secundum quod ex ordine voluntatis suae determinatur justitia in aliquo opere causato; et praeter illam justitiam facere potest, nec seipsum negaret: quia in hoc etiam quod faceret, ordo suae justitiae appareret; et ideo nec contra justitiam faceret, nec injuste.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabiliter determinata ad justitiam, tamen ordo justitiae non est determinatus ad hanc rem vel ad illam. Unde non sequitur quod ex necessitate justitiae hoc vel illud faciat.

Ad quartum dicendum, quod justitia dicitur dupliciter de Deo. Uno modo retributio pro meritis: et hoc respondet justitiae cuilibet specialiter dictae; et quia hoc attendit aequalitatem et ordinem ex parte ipsarum rerum, ideo Deus hanc justitiam quandoque praetermittit; et secundum misericordiam procedit opus ejus. Alio modo dicitur justitia decentia divinae bonitatis, cui respondet in politicis justitia communiter dicta quae est communis virtus, secundum philosophum: et quia hoc respicit ordinem ex parte ipsius Dei, ideo praeter hanc Deus nunquam facit nec facere potest; nihil enim potest facere quod ipsum non deceat: et huic justitiae non repugnat liberalitas qua alicui confertur id quod sibi debitum non est, et hoc est Dei misericordia, qua etiam peccatoribus dignis morte gratiam infundit, ut digni sint vita; et sic ponit alium ordinem in re ipsa, ut scilicet quod ex culpa ordinabatur ad poenam, ex gratia ordinetur ad gloriam.

Ad quintum dicendum, quod idem est de Trajano qui forte post quingentos annos suscitatus est, et de aliis qui post unum diem suscitati sunt; de omnibus enim dicendum est, quod non finaliter damnati erant: praesciebat enim Deus eos sanctorum precibus a poenis liberandos, et vitae restituendos; et sic ex liberalitate bonitatis suae eis veniam contulit, quamvis aeternam poenam meruissent. Non enim est simile de ipso in quem solum peccatur, et de alio iudice. Unde et Deus libere remittere potest sine ullius offensa; non alius iudex qui punire habet culpam in alium, vel in rempublicam, vel in Deum commissam; unde et poenam licite remittere non potest.

Ad sextum dicendum, quod dicitur Deus non posse injuste facere, non propter justitiae suae contrarietatem ad suam potentiam, sed propter justitiae impossibilitatem. Haec enim duo sunt impossibilia, quod Deus aliquid faciat, et illud justum non sit.

EXPOSITIO TEXTUS

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes. Solutio Magistri in hoc consistit, quod cum dicitur, Deus non potest facere nisi quod justum est, hoc quod dico justum potest intelligi prius conjungi cum hoc verbo est, a quo restringitur ad standum pro praesentibus, quam cum hoc verbo potest; et sic falsa est. Est enim sensus: Deus non potest facere nisi id quod modo justum est: quod falsum est. Potest enim facere quaedam quae modo nihil sunt. Vel potest prius intelligi conjungi cum hoc verbo potest, habente vim ampliandi, quam cum hoc verbo est; et in hoc sensu est vera: quia sic hoc nomen justum, supponit pro praesenti confuso non secundum aliquod determinatum tempus. Et est sensus: Deus non potest facere aliquid quod non est justum, in quocumque tempore ponatur ab eo factum; et per modum istum solvuntur omnes objectiones.

DISTINCTIO 44. QUAESTIO 1**Prooemium**

Hic excludit praedictorum errorem quantum ad hoc quod ponebant potentiam Dei limitari ad qualitatem rerum; et dividitur in partes duas: in prima excludit errorem; in secunda determinat quamdam quaestionem per quam videbatur in divina potentia diminutio poni, ibi: praeterea quaeri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Prima in duas: in prima inquit, utrum Dei potentia limitetur ad rerum bonitatem; in secunda inquit, utrum limitetur ad rerum modum, ibi: post haec considerandum est utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit. Circa primum duo facit. Primo excludit rationem eorum qui ponebant Deum non posse res meliores facere quam faciat; secundo per rationem destruit eorum positionem, ibi: verum hic ab eis responderi depono. Sententia in littera plana est. Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum Deus unamquamque rem potuerit meliorem facere quam fecit; 2 utrum potuerit melius facere ipsum universum; 3 de quibusdam excellentissimis creaturis utrum Deus eas facere potuerit meliores; 4 utrum quidquid olim Deus potuit facere, et modo possit.

Articulus 1. Utrum Deus potuerit facere aliquam creaturam meliorem quam fecerit

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus nullam creaturam meliorem facere potuerit quam sit: quia secundum Dionysium, et Platonem, optimi est optima adducere. Sed optimo nihil melius potest esse. Ergo his quae Deus fecit qui optimus est, nihil melius esse potest.

2. Praeterea, secundum Basilium, accipere a patre, filio cum omni creatura commune est. Sed in his quae sunt unius rationis, tenet idem modus arguendi. Ergo cum Augustinus, arguat ex hoc quod in Deo invidia esse non potest, quod filium meliorem quam genuit, generare nequiverit, videtur etiam quod res creatas meliores quam sint, facere non potuerit.

3. Praeterea, effectus qui producitur a causa secundum totam suam potentiam, non potest ab ipsa melior fieri. Sed quamlibet creaturam Deus operatur tota sua potentia, quia per essentiam suam, quae indivisibilis est. Ergo nullam rem meliorem potest facere quam fit.

4. Praeterea, una res non deficit a bonitate alterius, nisi per hoc quod deficit a participatione divinae bonitatis. Iste autem defectus non ex parte Dei est, qui aequaliter se habet ad omnes creaturas, secundum Dionysium, sed ex parte ipsius rei, quae magis vel minus bonitatis divinae capax est. Ergo videtur quod Deus unamquamque rem meliorem non possit facere quam fit.

1. Sed contra, cuilibet finito possibilis est additio. Sed cujuslibet creaturae bonitas finita est. Ergo potest sibi fieri additio. Sed quidquid potest fieri, Deus, qui omnipotens est, facere potest. Ergo videtur quod quamlibet rem meliorem

facere possit.

2. Praeterea, quidquid natura facit, et Deus facere potest. Sed operatione naturae mutantur res in melius, ut homo de pueritia in juventutem. Ergo et Deus res meliores potest facere quam sunt.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei in se consideratae est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur; scilicet bonitas essentialis, ut homini esse vivum et rationale; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei majorem bonitatem Deus conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam rem facere potuisset, non tamen potuit hanc rem facere esse majoris bonitatis: quia si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia: quia, secundum philosophum in 8 Metaph., sicut numeris unitas addita vel subtracta semper variat speciem; ita in definitionibus differentia addita vel subtracta; verbi gratia, si definitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde sicut Deus non potest facere quod ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere possit; ita non potest facere quod haec res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialem habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera: quod Deus non potest facere, ut dictum est, dist. 42, quaest. 2, art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet res in se considerata, non est optima, nisi forte in quantum attingit omnem bonitatem suam essentialem; sicut si diceretur

ternarius esse maximus, quia attingit quantitatem suae speciei; sed in ordine ad universum est optima, sicut Augustinus dicit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis accipere a patre sit commune filio cum omni creatura communitate analogiae; tamen habere per naturam est sibi proprium, sicut ipsemet dicit; et ideo aequalitas paterna debetur sibi per naturam. Unde si non aequalem genuisset, cum potuisset, Deus pater invidus esset: quia subtraxisset dignitatem filio, quam deberet et posset habere. Sed creatura nunquam potest pertingere ad aequalitatem Dei, nec alia mensura bonitatis sibi debetur, quam secundum determinationem divinae voluntatis: et ideo nulla invidia in Deo resultat si rem meliorem facere potuit quam fecerit. Et hoc est quod Hilarius dicit, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed filio natura dedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus producat unumquodque creatum tota sua potentia infinita, non tamen sequitur quantitas bonitatis in effectum, nisi secundum voluntatem opificis, quae se habet ut imperans ad opus, quod potentia exequendo educit.

Ad quartum dicendum, quod diversus gradus in entibus non tantum est ex parte rerum, quarum capacitates ab invicem distant, sed etiam ex ordine sapientiae disponentis, quae diversas capacitates rebus tribuit, quibus postmodum secundum providentiam suam dona sua largitur, quae pro diversitate capacitatum a Deo ordinarum, diversimode a diversis participantur.

Ad alia patet responsio per ea quae dicta sunt, in corp. art.

Articulus 2. Utrum Deus potuerit facere universum melius

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod universum Deus melius facere non potuerit: quia, secundum Augustinum, sunt bona quae condidit Deus etiam singula; simul autem omnia valde bona. Sed eo quod est superlative bonum, nihil melius esse potest. Ergo universo nihil melius esse potest.
2. Praeterea, universum includit omne bonum. Sed nihil potest esse omni bono melius. Ergo Deus non potuit universum melius facere.
3. Praeterea, secundum Dionysium, bonum et melius inveniuntur in rebus, secundum quod quaedam participant plures de bonitatibus divinis quam aliae, sicut ea quae vivunt praeferuntur existentibus tantum, et sic deinceps. Sed omnes perfectiones divinae creaturae communicabiles, creaturis aliquibus communicatae sunt. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.
4. Praeterea, quanto aliquid magis est ordinatum, melius est: unde et malum definitur ab Augustino per privationem ordinis. Sed in universo nihil est inordinatum, cum et ipsum malum ordinatum sit a Deo, ut supra dictum est, dist. 36, quaest. 1, art. 2. Ergo videtur quod universum melius esse non possit.
5. Sed contra, secundum philosophum, albius est quod est nigro impermixtius. Ergo etiam melius est quod est impermixtius malo. Sed Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset. Ergo cum in hoc universo multa sint mala, videtur quod Deus universum melius facere potuerit.

6. Praeterea, si majori aequale addatur, totum fiet majus. Ergo et si meliori melius addatur, totum fiet melius. Sed Angelus est melior quam lapis. Ergo duo Angeli sunt aliquid melius quam Angelus et lapis. Ergo et si quaelibet pars universi esset Angelus, universum multo melius esset. Hoc autem Deus potuit facere. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod, secundum philosophum in 11 Metaph., bonum universi consistit in duplici ordine; scilicet in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo. Accipiendo ergo bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest intelligi universum fieri melius, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multae aliae species, et implerentur multi gradus bonitatis qui possunt esse, cum etiam inter summam creaturam et Deum infinita distantia sit; et sic Deus melius universum facere potuisset et posset: sed illud universum se haberet ad hoc sicut totum ad partem; et sic nec penitus esset idem, nec penitus diversum; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discretae. Vel potest intelligi fieri melius quasi intensive, quasi mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquae partes meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis; sicut patet in cithara, cujus si omnes chordae meliorantur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Haec autem melioratio omnium partium vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam

esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere potest. Sed sic non essent eadem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex praedictis patet. Si autem accipiatur ipse ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretas, nisi fieret additio in partibus universi; quia in universo nihil est inordinatum: sed intensive posset esse melior manentibus eisdem partibus quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem: quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum. Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel ex parte ipsius finis; et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem universum ordinaretur, sicut Deo nihil melius esse potest: vel quantum ad ipsum ordinem; et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, ex eo quod propinquius ad finem se haberent, quanto similitudinem divinae bonitati magis consequerentur, quae est omnium finis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de ordine universi, supposita natura eadem talium partium; quia sic melior ordo esse non potuit, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de universo quantum ad hoc nomen, sed quantum ad hanc rem, quae modo universum dicitur: in quo quamvis omne quod actu bonum est, contineatur, non tamen omne bonum quod Deus potest facere.

Ad tertium dicendum, quod participandi eandem perfectionem divinam sunt multi modi; sicut sapientiae divinae participatio est in intellectualibus substantiis aliter, et aliter in rationalibus, scilicet hominibus, et etiam usque ad bruta se extendit, quae sensitivam cognitionem habent.

Quamvis ergo omnes perfectiones forte creaturae communicabiles, sint creaturae communicatae, non tamen secundum omnem modum quo possunt a creatura participari.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes hujus universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum, ordinaretur: quod contingeret, si meliores partes universi fierent, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod universum in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quanta hoc universum: quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto, in quo sunt quaedam naturae bonae quibus non adjungitur malum, et quaedam quibus adjungitur: et est melius utrasque naturas esse, quam alteras tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Angelus absolute sit melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum: et ideo melius est universum in quo sunt Angeli et aliae res, quam ubi essent Angeli tantum: quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis, et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.

Articulus 3. Utrum Deus potuerit facere humanitatem Christi meliorem quam sit

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod humanitatem Christi Deus meliorem facere non potuerit quam sit. Tanto enim unumquodque melius est, quanto Deo propinquius. Sed nullum creatum potest esse Deo propinquius quam quod unitur sibi in unitate personae, sicut humana natura in Christo. Ergo videtur quod nihil ea melius facere potuerit Deus.
2. Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed bonitas animae Christi est infinita: quia datus est ei spiritus non ad mensuram, Joan. 3. Ergo nihil ea melius fieri potest.
3. Item, videtur quod nec beata virgine: quia secundum Anselmum, decuit ut virgo quam Deus unigenito filio suo praeparavit in matrem, ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi. Sed nihil potest Deus facere quod sibi in bonitate vel puritate aequetur. Ergo videtur quod nihil melius beata virgine facere possit.
4. Praeterea, secundum Augustinum in Lib. Conf., Angelus factus est prope Deum. Sed beata virgo exaltata est etiam super choros Angelorum, sicut Hieronymus, tradit, et Ecclesia de ipsa cantat. Ergo nihil ea Deo proximius esse potest, et ita nec melius.
5. Item, videtur quod nec beatitudine creata. Quia secundum Boetium, beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed omni bono nihil potest esse melius. Ergo nec beatitudine creata.

1. Sed contra, bonum increatum, omne creatum bonum in infinitum excellit. Sed inter infinite distantia possunt esse multa media. Ergo quolibet bono creato potest Deus multa meliora facere.

Respondeo dicendum, quod sicut quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse; ita bono increato, eo quod infinitum est, nihil melius esse potest. Et ideo bonitas creaturae dupliciter considerari potest. Aut quae est ipsius in se absolute, et sic qualibet creatura potest esse aliquid melius: aut per comparisonem ad bonum increatum; et sic dignitas creaturae recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur, sicut humana natura inquantum est unita Deo, et beata virgo inquantum est mater Dei, et gratia inquantum conjungit Deo; et universum inquantum est ordinatum in Deum. Sed tamen in istis comparisonibus est etiam ordo duplex: primo, quia quanto nobiliori comparatione in Deum refertur, nobilior est; et sic humana natura in Christo nobilissima est; quia per unionem comparatur ad Deum, et post beata virgo, de cujus utero caro divinitati unita, assumpta est, et sic deinceps: secundo, quia quaedam istarum comparisonum est secundum respectum tantum, sicut universi ad finem, et matris ad filium: et ideo ex dignitate comparationis non potest sumi iudicium de re absolute, ut dicatur, quod beata virgine non potest aliquid melius esse; sed secundum quid, ut dicatur, quod non potest esse melioris mater, nec ad majus bonum ordinatum universum. Sed alia comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse: et ideo iudicium simpliciter de natura unita, est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest: sed iudicium quod est praeter hanc comparisonem, est secundum quid tantum, ut cum dicitur, quod humana natura in Christo, inquantum est creata, potest aliquid esse melius; et hoc ideo, quia natura considerata

praeter esse suum, est secundum rationis acceptionem tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura sit divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes in infinitum; et ex hac parte potest esse aliquid melius humana natura in Christo, non ex parte qua unita est.

Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis animae Christi infusa, non est simpliciter et per se infinita, sed secundum quid, sicut dictum est supra, dist. 43, quaest. Unic., art. 2, quod virtus intelligentiae est infinita inferius, in quantum potest in infinitos effectus; ita et gratia Christi dicitur infinita secundum quid, in quantum potest in omnes effectus gratiae, et per accidens, in quantum concurrat ad ipsam unionem infiniti boni, ut medium congruitatis, et ad operationem Christi, quae est infiniti valoris, in quantum est operatio divinae personae.

Ad tertium dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario: et ideo potest aliquid creatum inveniri quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas beatae virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum. Sed bonitas intenditur per accessum ad terminum quod in infinitum distat, scilicet summum bonum. Unde quolibet finito bono potest aliquid melius fieri.

Ad quartum dicendum, quod inter Angelos et Deum est infinita distantia; unde posset Deus facere multos intermedios gradus bonitatis: et ideo quamvis beata virgo sit exaltata super Angelos, quia tamen non usque ad aequalitatem Dei, manet adhuc infinita distantia; et potest adhuc aliquid melius esse.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata habet quamdam

infinitem ex eo quod conjungit infinito bono: in se enim considerata comprehendit omnia bona participabilia homini. Unde si naturae capacitas major esset, major esset participatio, et perfectior beatitudo; sicut beatitudo unius sancti praeponitur beatitudini alterius. Tamen sciendum, quod Boetius vult, quod haec definitio essentialiter beatitudini increatae conveniat; aliis autem per participationem.

Articulus 4. Utrum Deus possit facere omne quod olim potuit

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere omne quod olim potuit. Potentia enim Dei non se extendit tantum ad species, sed etiam ad individua: quia ipse facit et formam et materiam. Sed antequam Socrates esset, potuit Socratem facere. Ergo et Socrate existente potest Socratem facere. Hoc autem falsum est, quia sic substantia rei esset bis, quod est impossibile. Ergo non quidquid potuit, potest.

2. Praeterea, olim potuit Deus non incarnari. Sed modo non posset non incarnatus esse, sicut nec aliquod praeteritum non fuisse. Ergo non quidquid olim potuit, modo potest.

3. Si dicas, quod sicut potuit olim facere aliquid, ita potest modo fecisse illud, et hoc est unum et idem posse, contra: quia similiter ille qui excaecatus est, potest modo vidisse, cum prius videre potuerit; et tamen non dicimus, quod quidquid potuerit, possit. Ergo videtur quod nec de Deo dicendum sit.

4. Praeterea, Deus ab aeterno potuit non praedestinare Petrum, quem voluntarie praedestinavit. Sed modo non potest eum non praedestinare: quia non potest esse quod aliquis sit prius praedestinatus et postea non praedestinatus. Ergo non quidquid potuit, potest.

5. Sed contra, quantitas potentiae attenditur secundum multitudinem objectorum: quia virtualis quantitas dividitur secundum objecta. Sed potentia Dei diminui non potest. Ergo videtur quod quidquid Deus olim potuit, et modo possit.

Respondeo dicendum, quod hoc quod negetur aliquem posse aliquid, potest contingere ex duobus: vel ex defectu potentiae, sicut qui non habet potentiam visivam, dicitur non posse videre; aut ex parte objecti quod non habet rationem possibilis, sicut habens visum dicitur non posse videre sonum, qui non est visibilis. Et primo modo nihil dicitur Deus non posse, cum sua potentia sit perfectissima; sed secundo modo dicitur non posse quaedam, sicut quod idem simul sit et non sit. Unde magis proprie diceretur ista non posse fieri quam Deum ista facere non posse. Similiter dicendum est, quod hoc quod aliquis non possit quidquid potuit, potest contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat; et sic Deo non competit, immo hoc modo procedit solutio Magistri in littera; vel ex mutatione objecti, quod amittit rationem possibilis, quam prius habebat; potentia enim activa est respectu operabilis alicujus. Unde quando aliquid est jam determinatum ut sit praesens in actu, vel in praeteritum transiit, possibilis rationem amittit; et ideo dicitur, quod Deus illud facere non potest: quod quidem est eadem res, sed diversis enuntiationibus significata propter temporum diversitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod quando jam est existens actu, amittit rationem possibilis fieri.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod procedebat de praeterito.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, aliquis potest fecisse hoc vel illud, potest dupliciter intelligi: vel ita quod praeteritum se teneat ex parte possibilis, et sic nihil est dictu; quia quod praeteritum est, possibilis rationem amittit: vel quod intelligatur circa exitum possibilis a potentia; et sic dicitur, Deus potest fecisse hoc vel illud, quia habet potentiam

qua hoc fecit. Sed hoc caeco non convenit: non enim habet potentiam qua quandoque vidit; unde nullo modo verum est quod caecus possit vidisse.

Ad quartum dicendum, quod actus praedestinationis aeternitate mensuratur, et non in praeteritum transit: et ideo semper eodem modo possibilis rationem habet, inquantum est ex liberalitate voluntatis divinae; sed ex parte effectus in praeteritum transit, et secundum hoc possibilis rationem amittit.

Ad quintum etiam patet responsio ex dictis, in corp. art.

EXPOSITIO TEXTUS

Licet non possit modo incarnari. Videtur hoc esse falsum: quia sicut filius carnem assumpsit, ita et pater potuit et potest carnem assumere, ut in 3, dist. 1, quaest. 2, art. 3, dicitur. Ergo videtur quod etiam possit nunc incarnari. Ad quod dicendum, quod Magister intelligit de eadem numero incarnatione quae olim facta est. Si enim modo incarnaretur, non esset idem incarnari numero, sed alia incarnatio.

DISTINCTIO 45. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit Magister de scientia et omnipotentia Dei, hic tertio determinat de voluntate ipsius; et dividitur in partes duas: in prima determinat de Dei voluntate; in secunda de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, 48 distinct., ibi: sciendum quoque est quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri. Prima in duas: in prima determinat de voluntate Dei quid sit, et quot modis dicatur; in secunda inquit de efficacia ejus, 46 distinct., ibi: hic oritur quaestio. Prima dividitur in tres: in prima determinat de voluntate secundum ipsius quidditatem; in secunda determinat causalitatem ejus, ibi: haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt; in tertia assignat voluntatis multitudinem, quantum ad acceptionem nominis, ibi: hic non est praetereundum nobis quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit. Prima in duas: in prima ostendit quod voluntas Dei sit sua essentia; in secunda ponit objectionem contrariam, et solvit, ibi: et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quae vult. Haec itaque summe bona voluntas causa est omnium quae naturaliter fiunt. Hic ostendit quod voluntas Dei est prima causa rerum; et circa hoc duo facit: primo proponit intentum; secundo probat propositum, ibi: qui enim causam ejus quaerit, aliquid majus ea quaerit. Probat autem duo quae pertinent ad rationem primae causae: primo quod voluntatis Dei non sit alia causa; secundo quod ipsa sit omnium rerum causa, ibi: voluntas igitur Dei (...) prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Hic non est praetereundum nobis, quod sacra

Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit. Hic ostendit quod nomen voluntatis multipliciter accipiatur, quamvis sit tantum una Dei voluntas; et dividitur in partes tres: in prima ponit principalem significationem et propriam, secundum quod Dei voluntas dicitur ejus beneplacitum; in secunda ponit significationem figurativam, secundum quod signum voluntatis voluntas dicitur, ibi: aliquando vero secundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus. In tertia comparat voluntatem signi ad voluntatem beneplaciti, ibi: quinque igitur supra posita sunt, quae dicuntur secundum tropum Dei voluntas. Circa secundam partem duo facit: primo ostendit voluntatem signi multipliciter dici; secundo prosequitur diversa voluntatis signa, quae voluntas Dei dicuntur, ibi: ideo autem praeceptio, prohibitio, atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis. Et circa hoc duo facit: primo prosequitur de tribus signis quae pertinent ad faciendum vel non faciendum: secundo prosequitur de aliis duobus, quae pertinent ad id quod in praesenti fit, ibi: permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellantur. Circa primum tria facit: primo assignat rationem quare haec signa voluntatis dici voluntas possunt; secundo confirmat per auctoritatem, quod voluntates dicantur, ibi: pro praecepto Dei atque consilio potest accipi voluntas; tertio ostendit distantiam inter haec signa et beneplaciti voluntatem, ibi: et si illa tria dicuntur Dei voluntas, ideo quia signa sunt divinae voluntatis, non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque praecepit vel non fieri quod prohibuit. Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum in Deo sit voluntas; 2 utrum voluntas sit ipsius tantum objecti vel etiam aliorum; 3 utrum voluntas sua sit causa eorum quae fiunt; 4 de divisione voluntatis ejus in voluntatem signi et beneplaciti.

Articulus 1. Utrum in Deo sit voluntas

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas Deo non conveniat. Voluntas enim appetitus quidam est. Sed omnis appetitus est imperfecti; unde etiam 1 Physic. dicitur, quod materia appetit formam. Ergo cum in Deo nulla sit imperfectio, videtur quod nec voluntas.

2. Praeterea, actus voluntatis est tendere in finem, qui est ejus objectum. Sed ei quod est finis ultimus, non competit tendere in finem. Ergo cum Deus sit finis omnium, videtur quod sibi voluntas non competat.

3. Praeterea, secundum philosophum voluntas est movens motum, quia movetur a volito. Sed secundum Boetium, Deus immobilis manens dat cuncta moveri; unde etiam in 9 Metaph. dicitur quod movet sicut desideratum. Desideratum autem non motum movet desiderium. Ergo videtur quod voluntas sibi non competat.

4. Praeterea, secundum philosophum, et etiam secundum Damascenum, voluntas est in ratione. Sed ratio nominat obumbratam cognitionem, quia oritur in umbra intelligentiae, ut dicit Isaac in libro definitionum, qualis cognitio Deo non competit. Ergo videtur quod nec voluntas.

1. In contrarium sunt plurimae auctoritates canonis et sanctorum, quae etiam in littera inducuntur.

2. Praeterea, secundum illud supremum quod est in nobis maxime Deo conformamur. Sed supremum in nobis videtur voluntas esse quae est motor aliarum virtutum, secundum Anselmum, et etiam est liberrimum in natura nostra. Ergo

videtur quod voluntas maxime Deo sit attribuenda.

3. Praeterea, omnes qui Deum confitentur, eum felicissimum ponunt. Sed felicitas sine delectatione esse non potest, ut in 1 Ethic. dicitur. Ergo in Deo est summa delectatio. Sed delectatio non potest esse sine concupiscentia vel voluntate: quia delectatio consistit in quadam voluntatis complacentia. Ergo videtur quod voluntas in Deo sit.

Respondeo dicendum, quod in omni natura ubi invenitur cognitio, invenitur etiam voluntas et delectatio. Cujus ratio est, quia omne quod habet virtutem cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens oportet esse volitum vel appetitum. Et ideo in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus est duplex appetitiva; una quae sequitur apprehensionem intellectus, quae voluntas dicitur; alia quae sequitur apprehensionem sensus; quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Unde cum in Deo, ut supra ostensum est, dist. 35, quaest. unica, art. 1, sit intellectualis cognitio, oportet quod in eo etiam sit voluntas et delectatio, secundum quod una et simplici operatione Deus gaudet, ut in 7 Ethic. dicit philosophus. In omni enim natura cognoscente operatio perfecta et naturalis delectabilis est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus: quia secundum Augustinum, appetitus proprie est rei non habitae. Deus autem totum suum bonum in se habet. Unde nec etiam in nobis proprie voluntas appetitus est quando volito conjuncta est. Sed amor est rei jam habitae, secundum Augustinum.

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum. Quia tendere in finem accidit voluntati secundum quod est distans a fine; sed

operationem habere circa finem, hoc est voluntati essenziale; et haec praecipue Deo convenit, qui se amat, et in se delectatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non movetur nisi a fine: finis autem voluntatis divinae est ipsa sua bonitas quae est idem quod voluntas secundum rem; et ideo non sequitur quod Deus sit movens motum, proprie loquendo, quia omne movens est aliud a moto. Sed forte propter hoc Plato posuit quod primum movens seipsum movet, inquantum cognoscit se et amat se, ut in 8 Physic. dicit Commentator; et hoc non nisi metaphorice dicitur, sicut etiam dicitur, quod finis movet.

Ad quartum dicendum, quod secundum gradum cognitionis etiam est gradus virtutis appetitivae; quantum enim ratio superat sensum, tantum voluntas rationis superat appetitum sensus; et quanto intellectus divinus superat rationem nostram, tanto voluntas ejus superat voluntatem nostram; et hoc per rationem concludebatur, scilicet quod Deo non conveniat voluntas ad modum voluntatis nostrae; et tamen sicut ratio nostra vocatur intellectus, et intellectus divinus vocatur ratio, ut patet in 7 cap. de Divin. Nomin., propter convenientiam in immaterialitate; ita et voluntas communi nomine utrobique dicitur.

Articulus 2. Utrum voluntas Dei sit tantum sui ipsius

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit nisi sui ipsius. Quia, secundum philosophum, voluntas est finis; electio autem eorum quae sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic. Sed nihil aliud est finis suae operationis nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

2. Praeterea, voluntas movetur a voluto. Sed nihil potest esse movens voluntatem divinam nisi ipse. Ergo voluntas sua est tantum sui ipsius.

3. Praeterea, cujuslibet voluntas est ejus quod est bonum sibi. Sed omne quod est bonum alicui differt ad eum, utrum illud sit, vel non sit. Cum igitur de nullo creato differat ad ipsum, utrum sit, vel non sit; eo quod bonorum nostrorum non eget, sed totum bonum in se habet; videtur quod voluntas sua ad ea quae sunt extra eum, non se extendat.

4. Praeterea, ea quae sunt ad finem, non quaeruntur nisi propter finem. Ergo habito fine non est ulterius voluntas eorum quae sunt ad finem. Sed omnium creaturarum finis est divina bonitas, quae in ipso Deo ab aeterno est. Ergo videtur quod ad ea quae sunt extra ipsum voluntas ejus non se extendat.

1. Sed contra, amor consistit in actu voluntatis. Sed de Deo dicitur, Sap. 11, quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit. Ergo voluntas ejus est etiam creatorum ab eo.

2. Praeterea, sicut se habet scientia Dei ad verum, ita se habet

voluntas ejus ad bonum. Sed scientia ejus est omnium verorum. Ergo et voluntas ejus est omnium bonorum.

Respondeo dicendum, quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quae sunt ab eo, inquantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quae sunt ab eo, inquantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam: non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur: et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam: quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi commodum provenire: sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram.

Ad primum ergo dicendum, quod in objecto alicujus potentiae est duo considerare: scilicet illud quod est materiale, et illud quod formaliter complet rationem objecti; sicut patet in visu: quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis. Similiter dico, quod illud quod formaliter complet rationem voliti, est finis, ex quo est ratio boni; et hoc intelligit philosophus cum dicit, quod voluntas est finis; sed ea quae sunt ad finem, se habent materialiter ad objectum voluntatis, ut scilicet sint volita per ordinem finis, sicut color videtur per actum lucis.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est volitum sicut finis, est movens voluntatem, et perficiens eam: et sic nihil movet voluntatem divinam nisi Deus: sed illud quod est ordinatum ad finem est volitum ab eo sicut effectum a voluntate, et motum ab ea; sicut patet in voluntate artificis

quae est principium operationum ordinarum in finem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas Dei non est nisi eius quod est suum bonum; sed tamen non eodem modo sicut in voluntate nostra, quae vult bonum suum, quo scilicet perficitur sicut fine, vel per quod finem consequitur; sed voluntas divina vult bonum suum quod est ipsa et quod ab ea est, et non per quod iuvatur; et ideo refert ad ipsius perfectionem, utrum volitum ab eo sit vel non sit.

Ad quartum dicendum, quod Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente.

Articulus 3. Utrum voluntas Dei sit causa rerum

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntati divinae non sit adscribenda rerum causalitas. Voluntas enim Dei est tantum bonorum. Sed omnium bonorum sufficiens causa est scientia ipsius. Ergo non oportet voluntatem Dei causam rerum ponere.

2. Praeterea, Deus non est causa rerum nisi per suam operationem. Sed esse principium operationis pertinet ad causam ratione potentiae. Ergo potentia potius dicenda est causa rerum quam voluntas.

3. Praeterea, a causa contingente nunquam potest esse effectus necessarius. Sed voluntas est causa contingens: quia ad utrumlibet se habet. Ergo non potest esse causa necessariorum. Cum igitur in mundo sint multa necessaria, ut omnia incorruptibilia, videtur quod non omnium causa sit voluntas.

4. Praeterea, posita causa sufficiente alicujus rei, superflue adduntur ad eandem rem aliae causae. Si ergo voluntas Dei sufficiens causa rerum est (insufficiens enim non potest esse), videtur quod omnes causae naturales superfluant, et omnes potentiae animae et omnes habitus infusi: quod frivolum est.

5. Praeterea, ex causa sufficiente potest aliquid demonstrari. Si ergo voluntas Dei sufficiens est causa omnium, videtur quod haec sit sufficiens demonstratio ad omnia: quare hoc est? Quia Deus voluit; et sic facile esset omnia scire, et supervacua essent sanctorum et philosophorum studia qui ad assignandas divinarum operationum rationes multipliciter laboraverunt: quod stultum est dicere.

1. Sed contra, secundum philosophum, omnium artificiatorum principium est voluntas artificis. Sed ea quae sunt procedunt a Deo sicut artificata ab artifice, ut a sanctis et philosophis traditur. Ergo omnium quae sunt, causa est Dei voluntas.

2. Praeterea, Dionysius dicit: amor trahit superiora in provisionem minus habentium. Sed omnia quae sunt, provisione divina in esse prodierunt. Cum igitur amor in actu voluntatis consistat, videtur quod principium omnium rerum sit divina voluntas.

Respondeo dicendum, quod opus determinatum non progreditur nisi a determinato agente; et inde est quod illud quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminatae ad multa; sed forma quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc quod sequatur effectus: sicut patet in omnibus agentibus ex necessitate naturae. Potentia autem Dei cum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud: nec ex parte materiae opus ejus determinationem recipere potest, quia ipse etiam materiam et formam producit. Unde oportet quod supra rationem potentiae sit aliquid aliud per quod opus determinetur. Hoc autem fit per scientiam, quae propriam rationem rei cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, est enim et bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae; et hoc est voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest. Unde perfecta ratio causalitatis in his quae non agunt ex necessitate naturae, invenitur primo in voluntate, ut dicit philosophus: et hoc convenit voluntati, inquantum

objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis, ut patet ex 2 Physic.: et ideo voluntati divinae ascribitur causalitas rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod in scientia non perficitur ratio causalitatis, ut dictum est, in corp. art., nisi adjuncta voluntate: ideo voluntas potius dicitur causa quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod voluntas est principium operationis, ut primum imperans opus; sed potentia in his quae agunt per voluntatem, est principium operis ut exequens: et in hoc consistit ratio potentiae ut sit proximum principium operis, et non primum: et sic voluntas Dei potius dicitur causa rerum quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina libertatem habet, et ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhaereat, ex quo illud velle ponitur: et hanc immobilitatem imitantur ea quae sunt necessaria in entibus, quamvis non ipsam adaequent: et propter hoc non est dicendum, quod sit causa contingens: quia contingentia mutabilitatem important.

Ad quartum dicendum, quod causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis provenire disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur.

Ad quintum dicendum, quod demonstratio quae facit scientiam de re, sumitur ex causis proximis rei; et ideo oportet ad scientiam de rebus habendam nobis alias rationes quaerere post voluntatem ejus, quae est causa prima rerum et communis; et praecipue cum voluntatem ejus non plene

cognoscamus, ut in ea propriam rei rationem videamus, sicut ipse videt qui in se omnia cognoscit.

Articulus 4. Utrum voluntas Dei distinguatur in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio voluntatis in littera posita, sit incompetens. Sicut enim voluntas Dei se habet ad plura, ita et scientia ejus. Sed scientiae non assignantur diversa signa. Ergo videtur quod nec voluntati assignari debeant; cum etiam utrumque occultum sit aequaliter.

2. Praeterea, omne signum cui non respondet signatum, est signum falsum. Sed istis signis voluntatis quae in littera ponuntur, quandoque non respondet signatum: quia permittit mala quae non vult, et praecipit etiam bona quae non vult fieri, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod sint falsa signa, et ita pro signis assignari non debeant.

3. Praeterea, sicut invenitur bonum et melius, ita invenitur malum et pejus, ut veniale et mortale. Sed respectu horum duorum fiendorum est tantum unum signum, scilicet prohibitio. Ergo videtur quod etiam bonorum esse debeat unum tantum signum et non duo, scilicet praeceptum et consilium.

4. Praeterea, objectum voluntatis est bonum. Sed malum fieri non est bonum, ut infra dicitur, dist. seq., quaest. unica, art. 4. Ergo respectu hujus nullum signum voluntatis divinae debet esse: et ita permissio superfluit.

5. Praeterea, sicut signa voluntatis respiciunt diversa, ita et voluntas beneplaciti est diversorum. Si ergo assignantur diversa signa voluntatis propter diversitatem eorum, videtur

quod etiam voluntas beneplaciti multiplicari debeat; aut si non hoc, nec illud.

Respondeo dicendum, quod de Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphorice. Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; sed ea quae metaphorice, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem, sicut dicitur ignis Deuter. 4, eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, ita Deus ad consumendum nequitiam. Unde ipsum esse destruentem nequitiam, est ipsum esse ignem, et ipsa consumptio activa est igneitas ejus; et per modum istum ipsa punitio dicitur ira ejus: et quia effectus est signum causae, ideo ea secundum quae attenditur similitudo vel irae vel alicujus alterius dicuntur esse signa: unde punitio dicitur signum irae ejus. Sed dico, quod Deus potest dici velle aliquid dupliciter. Vel proprie, et sic dicitur velle illud cujus voluntas vere in eo est, et quod sibi complacet; et haec est voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphorice, eo quod ad modum volentis se habet, inquantum praecipit vel consulit vel aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice dicuntur: et quia talia sunt effectus, dicuntur signa. Horum autem signorum diversitatis ratio haec est. Assignantur enim haec signa voluntati divinae secundum quod est rerum humanarum, quibus speciali modo providet. Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem aeternae salutis, aut secundum executionem ordinis. Ad finem autem consequendum providentiae est duo largiri; ea scilicet quibus res promoveatur in finem, et ea quibus ab impediuntibus liberetur. Sicut autem res naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes activas ex providentia divina eis collatas, ita et humana voluntas per consilia et praecepta ordinatur in finem, et a peccatis quae impediunt consecutionem finis, retrahitur

prohibitionibus; sicut etiam animalibus divina providentia contulit cornua et ungues, et hujusmodi, quibus se juvent contra impugnantia. Si autem pertinet ad executionem ordinis, hoc potest esse dupliciter. Aut secundum quod tendit in id ad quod ordinatum est, bonum faciendo: et respectu hujus est hoc signum quod est operatio: quia Deus in nobis omnia bona operatur. Aut etiam exeundo ab illo ordine, mala faciendo, qui etiam exitus providentiae subjacet non ut provisus sed ut ordinatus: et respectu hujus est permissio. Vel potest sumi melius sic: quia vel signum voluntatis est respectu praesentium; et sic respectu bonorum est operatio, respectu malorum permissio: vel est futurorum: et sic respectu malorum est prohibitio; respectu boni ad quod omnes tenentur, praeceptum; sed respectu perfectioris boni quod non omnes attingunt, est consilium: et continentur hoc versu: praecipit, ac prohibet, permittit, consulit, implet.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Dei vere et perfecte est omnium, sed non voluntas: et ideo quaedam metaphorice dicitur velle quae simpliciter non vult, propter quod voluntas signi assignatur.

Ad secundum dicendum, quod effectus qui est signum alicujus secundum proprietatem in uno, est signum ejusdem secundum similitudinem in altero, in omnibus quae metaphorice dicuntur; sicut punitio est signum irae in homine, et in Deo est signum voluntatis puniendi, quae per similitudinem ira dicitur. Et similiter dico, quod istis signis respondet aliquid in Deo, quod per similitudinem dicitur voluntas hujus rei, ut praecepto voluntas praeciipiendi, et ordinandi naturam rationalem in finem, et sic de aliis. Unde patet quod haec signa non sunt falsa.

Ad tertium dicendum, quod sicut in dispositione naturarum

dantur a Deo diversae virtutes, quarum una est nobilior altera, ut sic una res perfectius consequatur finem quam alia; ita etiam in dispositione hominum sunt diversa ordinantia in finem; unum communiter omnium, scilicet praeceptum; et alterum perfectorum, scilicet consilium. Sed omne peccatum est in exeundo ab ordine finis; et ideo cuilibet peccatum quodlibet vitandum est. Nec in hoc diversus gradus hominum attenditur; et propter hoc unum signum tantum datur de hoc, scilicet prohibitio.

Ad quartum dicendum, quod Deus non vult mala proprie fieri; sed vult aliquid eis conjunctum, ut infra dicitur, dist. seq., quaest. Unic., art. 4; ex quo sequitur quod permittat: et ideo permissio ipsa effectus est alicujus voluntatis, et metaphorice voluntas dicitur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas divina, quamvis sit plurium volitorum, non tamen est nisi una: quia omnia illa vult in uno per se volito, scilicet sua bonitate; sicut omnia etiam cognoscit cognoscendo essentiam suam.

EXPOSITIO TEXTUS

Ideoque placuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea attribuere. Hoc dicit quantum ad illos qui causam agentem negabant, et ponebant mundum factum esse casu, et quod omnia procederent ex necessitate naturae: vel quantum ad illos qui ponunt Deum non immediate operari in omnibus, sed in uno tantum, quod est primum creatum. Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Per hoc non excluduntur aliae causae a causalitate, sed ab hoc quod est esse primam causam.

DISTINCTIO 46. QUAESTIO 1

Prooemium

Postquam determinavit de voluntate divina quid sit, et quot modis dicatur, hic inquit de efficacia ipsius, et dividitur in partes duas: in prima movet quasdam quaestiones de quibusdam quae videntur divinam voluntatem ostendere inefficacem: in secunda ostendit ipsam esse efficacem in omnibus, 47 dist.: voluntas quippe Dei semper efficax est. Prima pars dividitur in duas, secundum duo quae possunt divinam voluntatem inefficacem ostendere, vel quod non fiat quod vult, vel quod fiat quod non vult. In prima ergo parte pertractat quaestionem hanc, utrum aliquid velit fieri quod non fiat; in secunda, utrum aliquid fiat quod non velit, ibi: ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate (...) recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate. Circa primum duo facit: primo movet dubitationem ex duabus auctoritatibus; secundo exponit eas, ibi: sed audiamus solutionem. Ideoque cum constet omnia bona quae fiunt, ejus fieri voluntate (...) recte quaeri solet, utrum et mala omnia quae fiunt, idest peccata, Dei fiant voluntate. Hic pertractat secundam quaestionem, inquirendo, utrum Deus non velit, vel velit mala fieri, quae tamen fiunt. Circa hoc tria facit: primo movet quaestionem, et ponit diversas opiniones; secundo prosequitur eas, ibi: qui enim dicunt Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem; tertio eligit unam illarum, ibi: haec igitur et alia hujusmodi inania relinquentes (...) dicamus Deum non velle mala fieri. Circa secundum duo facit: primo prosequitur primam opinionem, ponendo duas rationes ejus; secundo prosequitur secundam opinionem, ibi: illi vero qui

dicunt, Dei voluntate mala non fieri vel esse, inductionibus praemissis ita respondent. Circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo secundum hanc opinionem respondetur ad rationes primae opinionis; secundo inducuntur rationes ad opinionem secundam, ibi: si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire; tertio excludit quamdam sophisticam objectionem contra hanc opinionem, ibi: jam sufficienter ostensum est quod Deo auctore non fiunt mala. Circa primum duo facit: primo ponitur solutio rationis primae; secundo secundae, ibi: quod autem ait Augustinus, mala fieri, bonum est (...) ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quae fiunt, Deus bona elicit. Si quis igitur diligenter attendat quae scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire. Hic ponit rationes pro secunda opinione: et dividitur in partes tres, secundum tres rationes. Secunda incipit ibi: deinde idem Augustinus quaerens quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit. Tertia ibi: item aliter etiam ostenditur quod Deo auctore, idest volente, non fiunt mala. Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum Deus omnes homines salvos fieri velit; 2 utrum mala fieri sit bonum; 3 utrum malum sit de perfectione universi; 4 utrum Deus mala fieri velit.

Articulus 1. Utrum Deus velit omnes homines salvos fieri

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus omnes homines salvos fieri velit. Primo per auctoritatem apostoli, quae etiam in littera inducitur, quae est 1 Tim. 2, 4: vult omnes homines salvos fieri.

2. Si dicas quod vult voluntate conditionata, et non absoluta. Contra, voluntas conditionata est voluntas imperfecta. Sed nihil imperfectum Deo est attribuendum. Ergo et cetera.

3. Praeterea, voluntas habentis caritatem imitatur voluntatem divinam. Sed habens caritatem, cujuslibet salutem optat. Ergo videtur quod et Deus omnium salutem velit.

4. Praeterea, omne agens per intentionem, vult quod opus suum finem consequatur. Sed finis hominis est salus aeterna, ad quam Deus eum creavit. Ergo vult omnes homines salvos fieri.

5. Praeterea, nullus potest salvari nisi Deus eum velit salvare. Si ergo Deus omnem hominem salvare vult, non est in potestate cujuslibet hominis ut salvetur. Sed pro eo quod non est in potestate nostra, non meremur poenam vel vituperium. Ergo non est imputandum eis qui non salvantur: quod falsum est. Ergo videtur quod Deus omnes homines salvare velit.

1. Sed contra, praedestinatio est propositum miserendi, secundum Augustinum. Si igitur Deus vellet omnes salvari, omnes essent praedestinati. Sed hoc falsum est: quia cum non omnes salventur, aliquis esset praedestinatus qui non salvaretur. Ergo non vult Deus omnes homines salvos fieri.

2. Praeterea, voluntas Dei est prima et summa causa rerum, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. 1, art. 3. Sed posita causa, ponitur effectus. Sed non omnes salvantur. Ergo videtur quod nec voluntas Dei sit de omnium salute.

Respondeo dicendum, secundum Damascenum, quod voluntas est duplex; scilicet antecedens, et consequens: et hoc contingit non ex aliqua diversitate voluntatis divinae, sed propter diversas condiciones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus et aliae circumstantiae ipsius, ut quod est volens et praeparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si ergo in homine tantum natura ipsius consideretur, aequaliter bonum est omnem hominem salvari: quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult, et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines salvos fieri vult, secundum Damascenum. Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturae in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiae naturales, et praecepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae; nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub illis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens; et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod praesupponit praescientiam operum non tamquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti, ut supra dictum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Damascenum, verbum apostoli intelligitur de voluntate antecedente, et non de consequente. Sed secundum Augustinum, intelligitur de consequente. Unde exponit eam dupliciter. Uno modo ut sit distributio accommodata pro omnibus qui salvantur, ut in littera dicitur. Alio modo ut sit distributio pro generibus singulorum, quia de qualibet conditione hominum aliquos praedestinavit ad vitam; et non pro singulis generum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinae, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quae exiguntur ad rectum ordinem in salutem.

Ad tertium dicendum, quod habens caritatem, optat omnibus salutem aeternam absolute, eo quod cognitioni suae non subjacent conditiones quibus a salute aliquis deordinatur, quae divinae cognitioni subjacent; et ideo non est idem iudicium de voluntate habentis caritatem, et de voluntate consequente ipsius Dei.

Ad quartum dicendum, quod sapiens artifex non vult quod opus suum finem attingat nisi secundum rationem finis: si enim aliquam habeat contrariam dispositionem ad formam quam inducere intendit, non inducit in eo formam, nisi forte illa indispositione remota; sicut aedificator non vult quod lapides convenient ad constitutionem domus ruditate in eis manente; et ita etiam est de Deo.

Ad quintum dicendum, quod istae conditiones quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine: et ideo totum quod sequitur, sibi imputatur ad culpam.

Articulus 2. Utrum sit bonum fieri mala

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mala fieri sit bonum. Verum enim et bonum convertuntur. Sed mala fieri est verum. Ergo est bonum.

2. Praeterea, quidquid est volitum, est bonum: quia malum est praeter voluntatem, ut dicit Dionysius. Sed mala fieri est volitum a faciente malum voluntarie. Ergo mala fieri est bonum.

3. Praeterea, illud quod est causa boni, videtur esse bonum, et non malum; sicut frigidum non est causa calidi. Sed hoc quod est mala fieri, est causa boni; sicut ex actione mala causatur bona passio, et multa hujusmodi, quae ex hoc quod mala fiunt, eliciuntur. Ergo mala fieri est bonum.

4. Praeterea, omne justum est bonum. Sed mala fieri est justum. Ergo, et cetera. Probatio mediae. Omnis poena a Deo est et justa est. Sed unum peccatum est poena alterius, ut Gregorius dicit, et probatur ex hoc quod habetur ad Rom. 1, 24: propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam; et in Apoc. ult. 2: qui in sordibus est sordescat adhuc. Ergo mala fieri est justum: ergo est bonum.

1. Sed contra, quaedam mala sunt, sicut actus peccati, quorum esse est fieri. Si igitur eorum fieri est bonum, et ipsa esse est bonum; quod a nulla opinione conceditur.

2. Praeterea, motus, secundum philosophum, recipit speciem a termino. Sed quodlibet fieri terminatur ad esse hoc ejus quod fit. Ergo cum malum non sit bonum, videtur quod nec malum fieri, bonum sit.

Respondeo dicendum, quod super hoc sumuntur duae opiniones in littera, quae in quodam concordant, in hoc scilicet quod est, mala non esse bona; in quodam vero discordant, eo quod una ponit mala fieri vel esse, bonum esse; alia vero hoc negat: et haec videtur verior, sicut et Magister dicit. Omnibus enim constat quod malum, per se loquendo, bonum non est; sed per accidens potest esse bonum, inquantum scilicet conjungitur in universo alicui bono, ad quod per accidens ordinem habet; sicut aedificator dicitur albus per accidens, inquantum scilicet ars aedificativa et albedo in eodem subjecto conveniunt: et quia esse vel fieri ponit quemdam ordinem, secundum quod includit compositionem quamdam; ideo prima opinio dicebat, quod esse mala vel fieri bonum est. Sed hoc non sufficit: quia sicut malum per se non est bonum, ita etiam ordo mali non est bonum secundum se, cum magis malum, inquantum hujusmodi, sit inordinatum; et ipsa inordinatio est ordo ejus, sicut ipsum privari est esse ejus, et ipsa negatio est ejus positio, sicut est in ceteris privationibus. Et ideo mala fieri vel esse, malum est, et non bonum: quia cum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly esse designat compositionem hujus privationis ad subjectum, in qua compositione non consistit ratio bonitatis; sicut etiam cum dicimus albedinem esse abstractum, significamus ordinem ejus ad subjectum, quia accidentis esse est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex Deo elicitur, significat ly esse positum in hoc dicto, mala esse occasiones bonorum. Et ideo hoc bonum est, mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 19, quaest., 5, art. 2, veritas est de his quorum ratio completur per operationem animae et fundamentum habent in re. Non est autem inconveniens quod de re mala sit operatio animae

bona, et quod rei malae ratio sit in anima bona; sicut etiam non ens in re dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes et privationes, sicut patet ex 4 Metaphys., secundum Commentatorem. Unde si procedatur a bonitate veritatis secundum quod completur in operatione animae, ad bonitatem ejus quod est in re, erit fallacia accidentis: hoc enim quod est mala esse, accidit huic quod est in re, in quo consistit ratio veri, ut scilicet significetur vel intelligatur aliquid sicut est in re. Unde nihil prohibet dicere, quod mala esse est verum; sed haec veritas, qua vere dicitur vel significatur mala esse, est bonum, quamvis mala esse sit malum.

Ad secundum dicendum, quod mala fieri non est volitum per se, sed per accidens tantum, inquantum est bonum aestimatum ratione alicujus boni annexi: quia nihil est pure malum, secundum Dionysium. Ideo omnis malus quodammodo est ignorans, secundum philosophum, inquantum decipitur in eligendo.

Ad tertium dicendum, quod mala fieri non est causa boni, nisi occasionaliter et per accidens. Est enim quaedam causa per accidens quae nihil operatur ad effectum, sicut musica aedificatoris ad domum. Est etiam quaedam causa per accidens, cujus operatio attingit usque ad effectum, quem tamen praeter intentionem inducit: et talis causa per accidens est casus vel fortuna; sicut fodiens sepulcrum ad sepeliendum, invenit thesaurum praeter intentionem. Quaedam vero causa per accidens est quae aliquid operatur, non tamen pertingit ejus operatio usque ad effectum conjunctum; et sic mala fieri est per accidens causa boni; sicut patet quod persecutio tyranni non tangit patientiam martyris, sed cruciatum corporis qui est materia patientiae; et talis causa dicitur proprie occasio. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum; quia unum contrariorum potest esse per accidens causa alterius, sicut

frigidum per accidens calefacit, ut in 8 Physic. dicitur.

Ad quartum dicendum, quod peccatum per se non est poena, sed per accidens tantum, scilicet ratione antecedentis et consequentis eam. Si enim consideretur actio peccati secundum quod egreditur ab agente voluntario, sic habet rationem culpae et iniustitiae; sed antecedens hanc actionem, scilicet desertio a Deo propter meritum praecedentis culpae, inquantum est ex ordinatione divina, rationem poenae habet, et justa est. Unde non sequitur quod mala fieri sit bonum. Similiter etiam defectus qui consequitur ipsum actum peccati in eo quod dum inordinate persequitur parvum bonum, deficit a magno bono, poena est ex justa Dei ordinatione proveniens; ut cum aliquis quaerit delectationem corporis, et amittit delectationem Dei; et propter hoc dicit Augustinus, quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena.

Articulus 3. Utrum malum sit de perfectione universi

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum sit de perfectione universi. Dicit enim Dionysius: erit malum ad omnis, idest universi, perfectionem conferens, et toti secundum seipsum non imperfectum esse largiens.

2. Praeterea, bonum universi est bonum ordinis. Sed in universo malum est ordinatum: unde dicitur in littera, quod malum bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona. Ergo malum est de perfectione universi.

3. Praeterea, illud sine quo multae perfectiones universo deessent, ad perfectionem universi confert. Sed malum est hujusmodi: si enim corruptio elementorum non esset, non esset forma mixti, neque anima in corpore mixto; et si non esset persecutio, non esset patientia martyrum; et si non esset miseria, non esset misericordia. Ergo et cetera.

4. Praeterea, omnis ratio bonitatis confert ad universi perfectionem. Sed si malum non esset, aliqua ratio bonitatis universo deesset, scilicet bonitas comparisonis, qua bonum commendatur per comparisonem ad malum. Ergo malum est de perfectione universi.

5. Sed contra, quidquid est de perfectione universi, est vel existens, sicut substantia, vel in existentibus, sicut accidentia. Sed malum non est hujusmodi, ut Dionysius probat. Ergo non est de perfectione universi.

6. Praeterea, illud sine quo universum melius esset, non confert ad perfectionem universi. Sed si malum non esset,

universum melius esset: quia malum plus tollit uni quam addat alteri, quia ei cuius est, tollit bonitatem absolutam, alteri autem addit bonitatem comparationis. Ergo et cetera.

Respondeo dicendum, quod malum per se ad universi perfectionem non confert: illud enim per se confert ad perfectionem alicujus totius quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum, ut Dionysius dicit; nec iterum per se aliquod bonum causat. Sed per accidens confert ad universi perfectionem, inquantum conjungitur alicui quod est de perfectione universi. Hoc autem potest esse vel per antecedens malum, vel consequens. Antecedens, sicut natura quae quandoque deficit, et quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cuius defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Consequens autem est illud bonum quod occasionatur ex malo, quod est decor resultans in bonum ex comparatione mali, vel aliqua perfectio, ad quam materialiter malum se habet, sicut persecutio ad patientiam, vel aliis infinitis modis: quia causae per accidens infinitae sunt, secundum philosophum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius concludit hoc ducendo ad impossibile: et ideo relinquit hoc quasi pro inconvenienti, quod malum per se sit de perfectione universi.

Ad secundum dicendum, quod illud bonum ordinis, quo malum ordinatum est, non est in eo in quo est malum, sed in altero; sicut saevitia tyranni ordinatur per patientiam, quae est in martyre; vel in eodem jam altero, sicut habitualis, quae resultat ex praecedente peccato in eo qui per poenitentiam jam alter effectus est: quia justus ordinat peccatum praecedens in

eodem. Unde malum non confert ad perfectionem universi, nisi per accidens.

Ad tertium dicendum, quod illas perfectiones non per se adducit malum, sed consequuntur illud per accidens; et ideo ratio non procedit.

Et similiter dicendum ad quartum. Sciendum tamen, quod etsi nullum malum esset, adhuc posset esse bonitas comparisonis magis boni ad minus bonum: quamvis enim minus bonum careat aliqua perfectione quae est in magis bono, non tamen oportet quod sit malum: quia malum consistit in privatione ejus quod est debitum et natum haberi, sicut est caecitas.

Ad quintum dicendum, quod intentio Dionysii, est dicere, quod malum non sit aliquid positive, neque ut per se subsistens, neque ut in alio ens; et ex hoc potest ostendi quod non pertineat per se ad perfectionem universi; sed per accidens pertinere, nihil prohibet.

Ad sextum dicendum, quod de omnibus malis universaliter verum est quod si non permetterentur esse, universum imperfectius esset; quia non essent naturae illae ex quorum conditione est ut deficere possint; quibus subtractis universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis. Sed aliqua mala sunt quae si non essent, universum esset imperfectius; illa scilicet ad quae consequitur major perfectio quam illud quod privatur; sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio, et formae mixtorum nobiliores formis elementorum. Quaedam vero mala sunt quae si non essent, universum perfectius esset; illa scilicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpaе, quae ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparisonis, vel aliquam

rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset perfectio ultima haberi; sicut sine patientiae actu in persecutionibus illatis potest aliquis ad vitam aeternam pervenire. Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret; quia etiam etsi directe salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen sine illa culpa salutem consequi posset; nec tamen haec mala neque illa per se ad perfectionem faciunt universi: quia perfectionum non sunt causae, sed occasiones.

Articulus 4. Utrum Deus velit mala fieri

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus velit mala fieri. Quia, secundum Senecam, sapientis non est turbari, sed magis gaudere in infortuniis, in quibus bonum virtutis suae praecipue apparet; quod etiam philosophus, de felice innuit. Sed Deus est sapientissimus et felicissimus. Cum ergo decor justitiae et sapientiae suae appareat in malis quae fiunt, videtur quod Deus velit mala fieri.

2. Praeterea, mala fieri et non fieri sunt opposita secundum affirmationem et negationem. Sed inter talia opposita non cadit medium. Cum igitur haec sit falsa, Deus vult mala non fieri, ut communiter conceditur, videtur quod haec sit vera, Deus vult mala fieri.

3. Praeterea, nullius sapientis voluntas est impossibilium. Sed impossibile est quin remoto hoc quod est mala non fieri, sequatur mala fieri. Cum igitur a voluntate Dei removeatur hoc quod est mala non fieri, quia Deus non vult mala non fieri, videtur quod necessario velit mala fieri.

4. Praeterea, sicut Deus est auctor gratiae, ita est et auctor naturae; et sicut culpa est privatio boni gratiae, ita et poena est privatio boni naturae, secundum Augustinum. Cum igitur Deus velit poenas Inferni, videtur quod eadem ratione velit mala culpae fieri.

1. Sed contra, voluntas non nisi finis est, et eorum quae ordinantur in finem. Sed mala non fiunt nisi per deordinationem a fine. Ergo Deus non vult mala fieri.

2. Praeterea, quicumque conformat voluntatem suam voluntati

Dei, non peccat. Sed quilibet peccator eo ipso peccat quod vult a se mala fieri. Ergo in hoc voluntatem suam divinae non conformat: ergo Deus non vult mala fieri.

Respondeo dicendum, quod cum voluntas Dei sit causa bonorum omnium, et omnium suorum volitorum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum. Unde cum malum fieri secundum se non sit bonum, ut dictum est, art. antec., non erit per se volitum a Deo. Sed utrumque bonum sibi conjunctum est bonum et a Deo volitum, scilicet et antecedens, quod est conditio naturae potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat; unde dicitur, quod non vult mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Vult etiam bonum consequens, ex quo malum ordinatur: ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non autem quod velit ea fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod decor divinae sapientiae apparet in permissione malorum, et ordinatione, quorum utrumque vult Deus, sed non malum fieri, quod secundum se dicit recessum a decore speciei exemplaris primi.

Ad secundum dicendum, quod quamvis fieri et non fieri mala, sint opposita per affirmationem et per negationem; non tamen haec duo, velle fieri et velle non fieri, contradictorie opponuntur: quia utrumque est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato. Unde neutra concedenda est, neque ipsum velle mala fieri, neque velle non fieri; sed non velle fieri, quod est negativum; non autem velle fieri; quia hic remanet actus voluntatis affirmatus; et negatio fertur ad volitum, sicut et in toto condeclinio ejus. Unde idem est nolle fieri, et velle non fieri.

Ad tertium dicendum, quod mala culpae non fieri vult Deus

voluntate antecedente, non autem voluntate consequente, nisi de illis quos scit mala non velle facere: quia voluntas consequens recipit conditionem creaturae. Nec tamen sequitur quod voluntate consequente velit mala fieri, sed vult permittere mala fieri. Nec tamen impossibile vult: quia non vult ut simul mala fiant et non fiant, vel quod neutrum eorum sit unum, sicut objectio procedebat. Fieri enim mala, et mala non fieri, sunt contradictorie opposita; et ideo inter ea non potest esse medium; sed velle mala fieri, et velle non fieri, non sunt contradictoria; et ideo non est necesse alterum esse verum.

Ad quartum dicendum, quod sicut malum oppositum gratiae non est volitum a Deo; ita nec malum oppositum naturae; sed tamen ordinem unius ad alterum vult. Hic autem ordo importatur in ratione poenae: et ideo poenam vult inferri, sed culpam non vult fieri: quia in culpa significatur malum, secundum quod exit a causa deficiente, et non secundum quod ordinatur a Deo ordinante.

EXPOSITIO TEXTUS

Non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab illo nullus illuminatur. Hoc intelligitur de lumine gratiae. Si autem de lumine naturalis intellectus intelligatur, sic absolute omnem hominem illuminat: quia, secundum Ambrosium, omne verum a quocumque dicatur, a spiritu sancto est. Est enim aliquid quod in se bonum est. Ratio hujus distinctionis est haec, quia, secundum Dionysium, bonum constat ex una causa perfecta; sed malum omnifariam contingit ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod aliquis actus sit absolute bonus, oportet quod congregetur bonitas objecti, a qua actus est bonus in se, ut dare eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, et bonum ex parte agentis, ut scilicet bene faciat; et hoc includit tria, secundum philosophum, in 2 Ethic.: scilicet voluntatem vel electionem, et debitum finem, et firmitatem in opere, ad minus in proposito: et hoc sufficit ad hoc quod actus absolute bonus dicatur. Sed in actibus qui ad alium ordinantur, oportet tertium adesse ad perfectionem bonitatis, ut in eo ad quem fit, effectum bonitatis consequatur. Et ex hoc sumitur quadruplex divisio boni, quae hic ponitur. Quod quoddam est quod habet haec tria, scilicet quod est bonum in se; et facienti, et cui fit; et hoc est secundum se et simpliciter et perfectum bonum. Aliquid autem est quod habet duo ex his, scilicet quod est in se bonum et facienti, sed non ei cui fit; et hoc est simpliciter bonum, sed non perfectum. Et aliquid habet alia duo, scilicet quod est bonum in se et cui fit, sed non facienti; et hoc non simpliciter bonum est, sed est per se bonum. Aliud autem est quod habet unum tantum ex his, scilicet quod nec est bonum in se nec facienti, sed cui fit; et hoc per accidens est. Quod autem sit bonum facienti et non in se, hoc non potest esse. Nihil autem est quod nec in se nec facienti nec alicui alteri prosit, cum omnia ordinata sint ad bonum.

Aperte astruit a minori, idest a minori re, et non ab eo quod minus videtur: et ideo locus negativus est, et non affirmativus. Vel sumendum quod minus videtur hoc ipsum negatum, quod est sapientem hominem non esse auctorem deteriorationis, a quo minus videtur hoc negari quam a Deo. Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Videtur hoc esse falsum: quia sapientia est in cognitione. Contingit autem contraria eorum agere quae cognoscuntur. Et dicendum quod sapiens hic sumitur pro virtuoso; et modus iste accipiendi derivatur vel a sapore virtutis, ut quidam dicunt, vel verius ab opinione Socratis, qui secundum philosophum in 5 Ethic., virtutes scientias esse ponebat, et nullum peccare nisi ignorantem; quamvis aliquo modo hoc verum sit de ignorantia electionis, quae est in particulari in actu considerato. Vel potest dici, quod accipitur sapiens pro prudente, sicut etiam in definitione virtutis, quae ponitur in 2 Ethic., ubi dicitur: prout sapiens determinabit. Prudens autem, secundum philosophum, non peccat, sicut nec fortis, nec temperatus. Deinde idem Augustinus quaerens, quae sit causa ut homo sit deterior, in Deo eam non esse asserit. Haec ratio differt a praecedenti: quia haec procedit ex ratione bonitatis, sed praecedens ex auctoritate divina, quia non est auctor malorum. Non est causa tendendi ad non esse. Contra, Deut. 32, 39: ego occidam, et ego vivere faciam. Et dicendum, quod non esse nunquam est per se intentum ab aliquo agente; sed esse aliquod ad quod consequitur non esse quoddam, sicut ad esse ignem sequitur non esse aerem. Ita et Deus vult esse ordinem justitiae et naturae in rebus, ad quem sequitur corruptio et punitio quorundam. Tendit vero ad non esse qui operatur malum. Contra, malum nihil existentium corrumpit, secundum Dionysium: et ita non videtur quod peccans ad non esse tendat. Ad quod dicendum, quod malum privatio est, et omnis privatio est non esse quoddam, quamvis privationi semper substernatur aliquod esse. Unde qui peccat, tendit in non esse

gratiae qua privatur, non autem in non esse naturae.

DISTINCTIO 47. QUAESTIO 1**Prooemium**

Remotis quibusdam ex quibus videbatur tolli efficacia divinae voluntatis, hic ostendit eam efficacem esse: et dividitur in partes duas: in prima ostendit divinam voluntatem semper efficaciter impleri; in secunda exponit quaedam dubia in auctoritate, per quam propositum probavit, ibi: sed attendendum est diligenter quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit praeter eam. Ubi tria facit: primo movet dubitationem; secundo ponit solutionem, ibi: verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur; tertio concludit propositum, ibi: ex praedictis liquet quod voluntas Dei, quae ipse est, semper invicta est. Hic quaeruntur quatuor: 1 utrum voluntas beneplaciti semper efficaciter impleatur; 2 utrum praeter voluntatem ejus aliquid fiat; 3 utrum illud quod fit praeter ejus voluntatem, voluntati ipsius obsequatur; 4 utrum illud quod est praeter ejus voluntatem, possit praecepto ejus subjacere.

Articulus 1. Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas divina non semper efficaciter impleatur. Causa enim quae ad utrumlibet se habet, non est efficax in productione effectus. Sed divina voluntas est ad utrumlibet: quia quod potest velle, potest non velle. Ergo, et cetera.

2. Praeterea, omnis causae cujus effectus impediri non potest, effectus est necessarius. Si ergo voluntas divina adeo est efficax quod impediri non possit, effectus ejus erit necessarius. Sed omnium causa est voluntas divina, ut supra habitum est, dist. 45, quaest. unica, art. 3. Ergo omnia ex necessitate contingunt: quod est impossibile: ergo et primum.

3. Praeterea, omnis causa prima quae producit effectum mediante causa secunda quae impediri potest, non producit efficaciter effectum suum; sicut motus solis est causa pullulationis arborum, mediante virtute generativa arboris quae deficere potest: unde effectus efficaciter non producit, nec demonstrari potest ex causa prima. Sed voluntas Dei est causa prima, non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo videtur quod non efficaciter producat effectum.

4. Praeterea, quidquid modo vult Deus, ab aeterno voluit. Sed ab aeterno non voluit facere nisi quod facit. Ergo cum non possit facere nisi quod vult (alias voluntas sua non esset efficax), videtur sequi quod non possit facere nisi quod facit: quod falsum est: ergo et primum, ex quo sequitur.

1. Sed contra, nulla causa impeditur nisi ab aliquo fortiori agente. Sed nihil est fortius divina voluntate. Ergo impediri

non potest.

2. Praeterea, ex hoc quod voluntas non consequitur volitum, sequitur diminutio gaudii. Sed Deus est felicissimus, cujus gaudium est perfectissimum. Ergo nunquam volitum ejus deficit quin sit.

Respondeo dicendum, quod quidquid vult Deus voluntate consequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente; quia hoc non simpliciter vult et perfecte, sed secundum quid tantum; nec ista imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti. Est enim e contrario de voluntate et cognitione speculativa: cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari, circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum quod subjacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare: et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quae respicit opera et dispositiones, quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod est sibi conveniens et debitum: et hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem, vel aliquid hujusmodi: et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subjicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratam, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid tantum; sicut istum hominem, in quantum est homo, non est nisi bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata, et hoc Deus vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter: et ideo talis voluntas potest non impleri.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei se habet ad

utrumlibet, non per modum mutabilitatis, ut possit aliquid prius velle et postmodum nolle; sed potius per modum liberalitatis: quia actus voluntatis suae semper est in potestate ejus: et ideo ista duo sunt impossibilia, ut prius velit aliquid et postmodum nolit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas Dei sit immutabilis et invincibilis, non tamen sequitur quod omnis effectus ejus sit necessarius necessitate absoluta quam habet res a causa sua proxima, sed solum necessitate conditionata, sicut et de praescientia dictum est, dist. 38, quaest. 1, art. 2.

Ad tertium dicendum, quod voluntati divinae non solum subjacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordo, secundum illas condiciones quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem salvetur: voluntati enim consequenti subjicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae.

Ad quartum dicendum, quod Deus nihil potest facere quod non esset volitum ab eo, si fieret; tamen in potestate sua multa sunt quae modo nec volita sunt, nec bona sunt; quia non sunt, nec unquam erunt.

Articulus 2. Utrum nihil fiat praeter Dei voluntatem

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nihil fiat praeter Dei voluntatem. Dicit enim dominus Matth. 12, 30: qui non est mecum, contra me est. Ergo quod est praeter voluntatem Dei, est contra ipsam. Sed nihil fit contra Dei voluntatem; alias voluntas Dei vinceretur. Ergo et praeter eam nihil fit.

2. Praeterea, potentius est illud contra quod et praeter quod nihil potest fieri, quam illud praeter quod aliquid fieri potest. Sed voluntas Dei est potentissima. Ergo praeter eam nihil fit.

3. Praeterea, permissio minimum habet de ratione voluntatis. Sed praeter ejus permissionem nihil fit, ut in littera dicitur. Ergo multo minus praeter voluntatem beneplaciti, vel praeter alia signa voluntatis.

4. Praeterea, Augustinus dicit, quod ad innocentis officium pertinet non solum nemini mala facere, sed et peccata prohibere. Sed praeter ejus voluntatem qui omnia bona vult, nihil potest fieri nisi peccatum. Cum ergo Deus sit innocentissimus, videtur quod ad ipsum pertineat non permittere, sed impedire omne quod est praeter ejus voluntatem.

1. Sed contra est quod in littera dicitur.

2. Praeterea, videmus multa fieri quae non vult fieri, ut supra habitum est, dist. 46, quaest. Unic., art. 4. Ergo fiunt multa praeter ejus voluntatem.

Respondeo dicendum, quod fieri aliquid praeter voluntatem

est dupliciter. Aut quod voluntas sit de opposito; et hoc est non tantum praeter voluntatem, sed etiam contra voluntatem: aut ita quod voluntas nec sit de hoc, nec de opposito; et hoc est praeter voluntatem, sed non contra. Possumus ergo loqui de voluntate vel beneplaciti, vel signi; et de voluntate beneplaciti vel consequente, vel antecedente. Loquendo ergo de voluntate beneplaciti consequente, aliquid fit praeter eam, sed non contra eam: quia totum impletur quod voluntate consequente vult, ut dictum est; sed oppositum ejus quod vult voluntate antecedente, fieri potest, cum non semper impleatur: et ideo et praeter eam et contra eam fieri potest. Signa autem voluntatis quaedam respondent voluntati antecedenti, ut praeceptum, consilium et prohibitio, quibus omnibus ordinatur rationalis natura in salutem, quod est voluntatis antecedentis. Unde et praeter eam et contra eam fieri potest. Sed alia duo signa, scilicet permissio et operatio, respondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo sicut non potest aliquid fieri contra voluntatem consequentem, sed praeter eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam. Non enim potest esse oppositum ejus quod Deus operatur: quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus, scilicet deficere, non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem; sed tamen pertinet ad causam illam cujus est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit quod fit praeter voluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri, nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem; quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui non sunt cum Deo, quantum in eis est, contra Deum sunt in quantum contrariantur voluntati antecedenti divinae; nihil tamen contra voluntatem consequentem faciunt, sed praeter eam; non tamen praeter permissionem.

Ad secundum dicendum, quod non est ex impotentia divinae voluntatis, quod aliquid praeter eam fiat; sed ex ordine sapientiae ejus, quae rebus potentiam ad utrumlibet contulit: et hoc est bonum, et Deus vult voluntate consequente.

Ad tertium dicendum, quod permissio respicit potentiam causae, quae se habet ad utrumque; et ideo quidquid fiat, non fit praeter eam. Unde hoc non contingit ex proximitate ad voluntatem beneplaciti, ut objectio innuebat.

Ad quartum dicendum, quod officium innocentis non est prohibere peccata, nisi secundum conditionem illorum: non enim debet ligare homines ne peccent, sed per admonitionem prohibere: ita et Deus, salvata conditione humanae libertatis, peccata prohibet suis legibus.

Articulus 3. Utrum id quod est contra voluntatem Dei, non obsequatur voluntati ejus

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illud quod est contra Dei voluntatem non obsequatur voluntati ejus. Voluntas enim consequens non contrariatur voluntati antecedenti. Sed malum quod est praeter voluntatem divinam, est contra voluntatem antecedentem. Ergo voluntati consequenti non obsequitur.

2. Praeterea, omne quod obsequitur divinae voluntati, quae semper vult bonum, consistit in ordine ad bonum. Sed malum quod fit praeter Dei voluntatem, secundum se est inordinatum. Ergo voluntati divinae non obsequitur.

3. Praeterea, boni merentur in hoc quod divinae voluntati obsequuntur, et ex hoc eis praemium debetur. Si ergo mali in hoc quod peccando praeter Dei voluntatem faciunt, ejus voluntati obsequuntur, ex peccato eis debetur praemium: et hoc est contra apostolum, Rom. 3, 8: faciamus mala, ut veniant bona. Ergo et primum falsum esse videtur.

4. Praeterea, malum est praeter intentionem omnis agentis: nihil enim ad malum respiciens operatur, ut dicit Dionysius. Sed illud quod est praeter intentionem voluntatis, non obsequitur voluntati ejus quae est de fine intento. Ergo mala quae fiunt praeter voluntatem ejus, non obsequuntur voluntati ipsius.

1. Sed contra est quod in littera a Gregorio dicitur.

2. Praeterea, voluntas divina est causa potentissima. Sed ad potentiam alicujus pertinet ut etiam quod contra ipsum quis facere nititur, in ipsius obsequium cedat. Ergo ita est de

voluntate divina.

Respondeo dicendum, quod omnia quae fiunt praeter voluntatem divinam, etiam contra voluntatem antecedentem, obsequuntur quodammodo voluntati consequenti. Voluntas autem consequens dupliciter potest accipi. Aut secundum quod sequitur conceptionem finis tantum; et sic voluntas est de fine in communi sine aliqua determinatione ejus quod est ad finem. Aut secundum quod sequitur conceptionem ejus quod est ad finem, et conditionem ejus; et sic voluntas consequens est de consecutione finis secundum aliquem determinatum modum. Verbi gratia, aedificator in constitutione domus habet duos motus voluntatis. Unum quo vult formam domus inducere in materiam sine hoc quod aliquid consideret determinate de partibus domus. Alium motum habet quo, considerato quod lapis iste est aptus ad fundamentum, vult ipsum in fundamento collocare. Utroque autem modo accipiendo voluntatem consequentem in Deo, mala quae fiunt obsequuntur sibi. Si enim accipiatur voluntas prout est de ordine universi in communi, constat quod malum quod exit ab ordine praecepti, in contrarium ordinem relabitur, ut dicit Boetius, scilicet in ordinem poenae ad culpam: velut lapis mollis et levis, qui non est aptus ad fundamentum, in supremo parietis ponitur. Similiter etiam patet quod obsequitur voluntati consequenti secundo modo acceptae, quae est quod iste praevisus peccator puniatur: nisi enim ista conditio in eo per actum peccati fieret, voluntas divina de poena ejus non impleretur; sicut ipsa gravitas lapidis obsequitur voluntati artificis, qua vult eum sic ordinari ut in fundamento ponatur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas antecedens et consequens non contrariantur, quia utraque est de bono: sed hoc quod aliquid est contra unam quod non est contra aliam, sed obsequitur sibi, est ex parte voliti, cujus condiciones

diversimode considerantur, ut dictum est, in corp. articuli.

Ad secundum dicendum, quod sicut malum non est per se ordinatum, ita non obsequitur per se divinae voluntati, sed per accidens, quia praeter intentionem facientis malum. Non enim peccator intendit peccando puniri a Deo, in quo voluntas Dei completur.

Ad tertium dicendum, quod in actu malo et bono duo est considerare; scilicet unum, secundum quod egreditur ab agente; et alium, secundum quod ab eo in finem ordinatur. Actus ergo bonus quantum ad utrumque obsequitur divinae voluntati: quia et ipse agens in bonum eum ordinat secundum beneplacitum divinae voluntatis, et Deus ordinat ipsum per bonum consequens, scilicet praemium, quod meritis reddit: et ideo, quia ipse homo est causa hujus obsequii, in hoc meretur. Sed actus malus secundum id quod est ab agente, inordinatus est; sed tamen ordinatur a Deo per poenam advenientem, vel per aliquod bonum quod ex eo elicitur: et ideo malus se habet tantum passive ad hoc obsequium, et non active; sicut in littera dicitur, quod impletur de eo voluntas Dei, quam ipse non implet: et ideo non meretur sic obsequendo: meretur enim quis secundum actum cujus causa est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis malum sit praeter intentionem Dei, tamen ordinatio mali est intenta a Deo; et huic intentioni operans malum praeter intentionem obsequitur, faciens id quod est praeter Dei intentionem, scilicet peccatum.

Articulus 4. Utrum id quod est praeter voluntatem Dei praecepto non subjaceat

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod id quod est praeter Dei voluntatem, praecepto non subjaceat, et praecipue peccatum. Praeceptum enim est indicativum divinae voluntatis. Sed quicumque ostendit se velle quod non vult, fictor est: quod longe est a Deo. Ergo videtur quod nihil quod fit contra voluntatem ejus, vel praeter eam, praecipiat.

2. Praeterea, cum praeceptum respondeat voluntati antecedenti, ad quam pertinet ordinatio naturae in bonum, nihil potest praecipui quod est contra hunc ordinem. Sed omne peccatum est hujusmodi: quia est contra legem naturae. Ergo videtur quod praecepto non subjaceat.

3. Praeterea, nullus obediens divinis praeceptis male facit. Sed quaedam sunt quae nunquam possunt nisi male fieri, cum sint conjuncta malo fini, ut invidia, et hujusmodi, secundum philosophum in 2 Ethic. Ergo videtur quod ista a Deo praecipui non possint.

4. Praeterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnia peccata similia sunt in hoc quod lege divina prohibentur. Cum igitur quaedam nullo modo sub praecepto cadant, ut desperare de Deo, et habere odio ipsum, et hujusmodi, videtur quod nullum peccatum sub praecepto divino cadere possit.

1. Sed contra, occidere filium innocentem est peccatum, et contra legem naturae. Hoc autem Abrahae praeceptum legimus, et eundem de obedientia commendatum. Ergo videtur quod peccatum sub praecepto divino cadere possit. Et similiter etiam est hoc quod legitur Oseae 1, quod dominus

praecepit sibi accipere mulierem fornicariam, et facere ex ea filios fornicationum.

Respondeo dicendum, quod praeceptum est signum voluntatis divinae, respondens voluntati antecedenti, et non consequenti. Unde quod est praeter voluntatem consequentem, cadit sub praecepto, non autem quod est praeter voluntatem antecedentem. Sed in hoc tamen considerandum est, quod aliquid secundum se acceptum est praeter voluntatem antecedentem, quod aliquo subtracto est de voluntate antecedente; sicut illa quae secundum se considerata, mala sunt; sed inquantum stant sub praecepto divino, recipiunt quamdam rationem bonitatis, ut sic in ipsa voluntas tendere debeat: quod quidem in quibusdam per se malis contingit, et in quibusdam non. Bonum enim in rebus surgit ex duplici ordine: quorum primus ordo est rerum omnium ad finem ultimum, qui Deus est; secundus ordo est unius rei ad aliam rem: et primus ordo est causa secundi, quia secundus ordo est propter primum. Ex hoc enim quod res sunt ordinatae ad invicem, juvant se mutuo, ut ad finem ultimum debite ordinentur. Unde subtracta bonitate quae est ex ordine unius rei ad rem aliam, nihilominus potest remanere illa bonitas quae est ex ordine rei ad finem ultimum: quia primum non dependet ex secundo, sicut secundum ex primo. Dico ergo, quod quaedam peccata nominant deordinationem unius rei ad rem aliam, sicut homicidium, odium fraternum, inobedientiam ad praelatum, et hujusmodi. Unde si talia bonitatem illam retinere possent quae est ex ordine ad finem ultimum, proculdubio bona essent, et in ea voluntas ferri posset. Sed hoc non posset esse nisi virtute divina, per quam ordo in rebus institutus est. Sicut enim non potest fieri, nisi per miraculosam operationem virtutis divinae, ut quod recipit esse a primo agente, mediante aliqua causa secunda, habeat esse destructa vel subtracta causa secunda, ut hoc quod accidens sit sine subjecto, sicut in

sacramento altaris: ita etiam non potest fieri, nisi per miraculum virtutis divinae, ut id quod natum est recipere bonitatem ex ordine ad finem ultimum mediante ordine ad rem illam, habeat bonitatem, subtracto ordine qui erat ad rem illam; unde ille actus qui est occidere innocentem, vel resistere praelato, non potest esse bonus nisi auctoritate vel praecepto divino. Unde in talibus nullus dispensare potest, nisi Deus quasi miraculose. Quaedam vero peccata sunt quae dicunt deordinationem a fine ultimo immediate. Contingit enim aliquem actum peccati esse immediate circa id quod est ad finem: et quia forma bonitatis est a fine in his quae sunt ad finem, oportet quod etiam forma malitiae sit ex hoc quod recedit a fine; et id quod est quasi materiale est actus exercitus circa id quod est inordinabile in finem, sicut in fornicatione et homicidio, et in huiusmodi. Unde si ei quod est ad finem, conferatur alius ordo in finem, tolletur inordinatio, et remanebit actus ordinatus subjacens voluntati antecedenti. Hoc autem non potest fieri nisi ab eo qui ordinem illum posuit: et ideo ea quae sunt ordinata per legem divinam, non sunt mutabilia vel dispensabilia nisi praecepto divino; et similiter quod statutum est a quocumque superiori inviolabiliter observandum, non potest ab inferiori mutari: et sic Deus occisionem Isaac, quae de se inordinationem habebat ex eo quod filius innocens non erat ordinatus in finem per viam occisionis a patre, ordinatam fecit, ponendo hunc ordinem, ut esset ad manifestationem fidei et amoris Abrahae, ut esset posteris in exemplum, et in significationem mortis Christi: et in occisionem sic ordinatam divina auctoritate licite consensit voluntas Abrahae. Quaedam autem peccata sunt quorum actus inordinatus est immediate circa finem, ut peccata quae sunt in Deum, ut odire ipsum, et desperare de eo, et huiusmodi: et cum actus ex objecto speciem trahat, constat huiusmodi actus etiam secundum speciem in genere naturae malos esse; unde ab eis talis inordinatio auferri non potest. Non enim posset

aufferi ex hoc quod ordinarentur in finem, cum secundum esse suum sint deordinati a fine; contingeret enim quod aliquid esset simul ordinatum et inordinatum; unde hujusmodi nunquam subjacent divino praecepto. Et propter hoc dicitur, quod contra praecepta primae tabulae, quae ordinant immediate in Deum, Deus dispensare non potest; sed contra praecepta secundae tabulae, quae ordinant immediate ad proximum, Deus potest dispensare; non autem homines in his dispensare possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non vellet voluntate consequente, quod Abraham filium occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahae in hoc ferretur, secundum quod erat jam ordinatum; et talem voluntatem praeceptum expressit; et ideo non fuit fictio.

Ad secundum dicendum, quod ipsa occisio innocentis prout substat deordinationi a fine, quae advenit sibi post speciem completam ab objecto proximo, est contra legem naturae, et non potest bene fieri; sed remota tali inordinatione, et posito alio ordine circa objectum et actum, est conveniens legi naturae, quae dictat omne illud esse faciendum quod est ordinatum et praeceptum ab eo.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio in omnibus, ut ex praedictis patet, in corp. art.

EXPOSITIO TEXTUS

Quos juste praedestinavit ad poenam. Contra, supra dictum est, dist. 40, quaest. 1, art. 2, quod praedestinatio est tantum de bonis salutaribus, et non de peccatis. Ad quod dicendum, quod quando aliquid absolute dicitur praedestinari, intelligitur directio in finem, qui est salus aeterna. Sed si addatur aliquid, tunc potest dirigi in quodcumque, et secundum quid et minus proprie praedestinari in illud. Sed non praeter ejus permissionem, quae ipse non est. Sed contra, permissio divina est ejus operatio. Sed divina operatio est ejus essentia. Ergo et cetera. Et dicendum, quod permissio sumitur hic non pro operatione divina, sed pro effectu ejus, per modum quo etiam dicitur creatio, passio. Et in Evangelio quibusdam curatis, quibus praecepit ne cui dicerent, Matth. 12. Et sciendum, quod quamvis non vellet hoc fieri quod praecipiebat voluntate divina consequente, voluit tamen divina voluntate antecedente homines in hoc tendere, ut gloriam mundanam non quaerent, exemplo ipsius hominis Christi, qui voluntate humana suam mundanam gloriam non quaerebat, sed gloriam Dei; quam voluntatem praeceptum expressit.

DISTINCTIO 48. QUAESTIO 1

Prooemium

Determinato de voluntate Dei, hic determinat de conformitate voluntatis nostrae ad voluntatem ejus, et dividitur in partes duas: in prima determinat veritatem; in secunda ex veritate determinata quasdam quaestiones determinat, ibi: ex quo solvitur quaestio. Prima in tres: in prima ostendit quod voluntas mala hominis cum voluntate Dei concurrit in idem volitum, bona voluntate hominis in contrarium tendente; in secunda ostendit quod bona voluntas Dei etiam per malam voluntatem hominis completur, ibi: illud quoque non est praetermittendum quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi: sed ad hoc opponitur. Ex quo solvitur quaestio. Hic ex determinatis procedit ad solutionem duarum quaestionum: quarum prima est de passione capitis, idest Christi; secunda de passione membrorum ejus, idest martyrum, ibi: si vero quaeritur utrum eodem modo sentiendum sit de passione et martyrio sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum. Hic quatuor quaeruntur: 1 utrum voluntas hominis divinae voluntati conformari possit; 2 in quo attenditur principaliter conformitas; 3 utrum ad illam conformitatem omnes teneantur; 4 utrum teneantur etiam ad conformitatem quae est in volito.

Articulus 1. Utrum voluntas humana divinae voluntati non possit conformari

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas humana divinae conformari non possit. Sic enim dicitur Isai. 55, 9: sicut exaltantur caeli a terra, ita exaltatae sunt viae meae a viis vestris. Sed terra nunquam potest conformari caelo. Ergo nec cogitationes vel voluntates hominum divinae voluntati.

2. Praeterea, eorum quae in infinitum distant, nulla est conformitas: quia conformitas est secundum approximationem aliquam. Sed voluntas Dei in infinitum distat a voluntate hominum: quantum enim distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis, ut dicit Glossa super illud Psalm. 32, 1: exultate iusti in domino et cetera. Ergo voluntas hominis divinae voluntati non conformatur.

3. Praeterea, conformitas ponit convenientiam duorum in forma una; sicut ipsum nomen ostendit. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno habent aliquid prius et simplicius se, scilicet illud in quo conveniunt. Cum igitur divina voluntate nihil sit simplicius et prius, videtur quod sibi nulla voluntas creata conformari possit.

4. Praeterea, nihil est conforme nisi conformi; quia conformitas est relatio aequiparantiae, ponens similem habitudinem in utroque extremorum. Sed non dicimus voluntatem divinam conformem esse voluntati humanae. Ergo nec e converso.

1. Sed contra, nullum regulatum fit rectum nisi per conformitatem ad regulam. Sed voluntas divina regula est voluntatis humanae, et intellectus suus, intellectus humani.

Ergo omnis voluntas recta conformis est voluntati divinae.

2. Praeterea, cujuslibet obedientis voluntarie voluntas conformatur voluntati praecipientis. Sed multi voluntarie divinis praeceptis obediunt. Ergo multorum voluntas conformatur voluntati divinae.

Respondeo dicendum, quod conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in 5 Metaph. dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid hujusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum.

Ad primum ergo dicendum, quod dominus loquitur ibi de malis, qui per terram significantur, qui in actu suae voluntatis recedunt a similitudine divina.

Ad secundum dicendum, quod in infinitum distantium non potest esse conformitas per modum aequalitatis vel etiam secundum aliquam convenientiam in aliquo in participando ab utroque, sed per modum illum qui supra dictus est in corp. art.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium, quod procedit secundum primum modum distinctionis assignatae.

Ad quartum dicendum, quod secundum Dionysium, conversio similitudinis non recipitur in causis et causatis in quibus dicitur similitudo per imitationem, sed solum in aequipotentibus in quibus est similitudo per similem participationem ejusdem: non enim dicimus quod homo sit similis suae imagini, sed e converso. Unde non est dicendum quod Deus sit similis vel conformis creaturae, sed quod creatura Deo conformetur imitando ipsum quantum potest.

Articulus 2. Utrum conformitas voluntatum attendatur praecipue secundum volitum

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod conformitas voluntatum praecipue secundum volitum attendatur. Conformitas enim attenditur secundum convenientiam in forma. Sed forma et perfectio voluntatis est ipsum volitum, sicut et scitum est perfectio scientis. Ergo secundum convenientiam in volito est conformitas voluntatum.

2. Praeterea, actus cognoscuntur et judicantur per objecta, secundum philosophum. Sed objectum voluntatis est volitum. Ergo videtur quod secundum unitatem voliti sit conformitas voluntatum.

3. Si dicas quod objectum voluntatis est bonum et secundum hoc attenditur conformitas: contra, voluntas non est nisi boni. Si igitur ex convenientia in bono est conformitas voluntatis, videtur quod omnis voluntas, etiam peccati, divinae voluntati conformetur.

4. Praeterea, voluntas occidentium Christum non solum concurrat cum voluntate divina in quoddam volitum idem, sed etiam in quoddam bonum, scilicet in passionem Christi, quae magnum bonum fuit. Ergo si ex hoc attenditur ratio conformitatis, videtur quod voluntas Judaeorum divinae conformis fuit.

5. Praeterea, ratio bonitatis est ex fine. Sed contingit aliquem propter bonum finem agentem divinae voluntati non conformari, sicut qui furatur diviti, ut det eleemosynas pauperi. Ergo videtur quod etiam nec ex fine conformitas voluntatis attendatur.

6. Si dicas, quod attenditur principaliter in hoc quod homo vult quod Deus vult eum velle: contra, volitum et velle non sunt idem nisi per accidens, ut quando velle unius est volitum ab alio. Sed ista conformitas est ad voluntatem divinam inquantum ipsum nostrum velle est volitum a Deo, qui vult hoc nos velle quod volumus. Ergo per hunc modum non conformatur velle nostrum ad velle divinum, nisi per accidens; et ita ex his omnibus videtur quod conformitas attendenda sit secundum volitum.

1. Sed contra, duo contraria, inquantum hujusmodi, non conformantur eidem. Sed duae sanctorum voluntates de oppositis volitis conformantur divinae voluntati, cum utraque sit recta, sicut patet in littera de hoc quod quidam mortem Pauli nolebant, quam ipse volebat. Ergo non est conformitas secundum volitum.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, art. praeced., hic quaeritur de conformitate quantum ad voluntatis actum. Actus autem voluntatis humanae potest imitari actum voluntatis divinae dupliciter. Vel quantum ad esse naturae; et sic non loquimur hic: quia hoc convenit actui voluntatis secundum quod exit a potentia, cujus conformitatem dimisimus. Vel quantum ad perfectionem superadditam, secundum quam dicitur actus talis vel talis; et hanc conformitatem hic quaerimus, quae est quasi secundum speciem moris. Haec autem conformitas quadrupliciter potest considerari secundum habitudinem quatuor causarum: scilicet secundum causam materialem, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter: quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma. Vel secundum causam efficientem; sicut quando aliquis vult quod

Deus vult eum velle; hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit. Vel secundum causam finalem; sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit; et in his duobus essentialiter conformitas consistit. Vel secundum causam formalem, ut aliquis ex caritate velit, sicut Deus omnia ex caritate vult; ex habitu enim est forma actus, et in hoc consistit perfectio conformitatis. Hujus autem dicti ratio haec est, quia essentialis assimilatio aliquorum attenditur secundum illud unde species trahitur: species autem cujuslibet actus voluntarii trahitur ex objecto, quod est forma voluntatis producentis actum. Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt: unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est sicut formale, complens rationem objecti; sicut ad visibile concurrunt lux et color. Illud autem quod se habet materialiter ad objectum voluntatis, est quaecumque res volita: sed ratio objecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanae conformatur voluntati divinae quod tendit in bonum sicut voluntas divina. Et ex hoc etiam actus bonus est repraesentans bonitatem divinam. Et haec est conformitas secundum causam efficientem, quia Deus unamquamque voluntatem in bonum ordinavit. Et hoc vult Deus nos velle, inquantum voluntas nostra ordinata est. Sed haec conformitas includit conformitatem finis, inquantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, etsi quandoque etiam in se bonum sit; unde ex hoc attenditur essentialiter conformitas, non autem ex ipsa re volita ex qua actus speciem non trahit. Sed habitus caritatis addit perfectionem in bonitate actus. Et ideo secundum causam formalem attenditur perfectio conformitatis, ut tanto actus voluntatis nostrae divinae voluntati sit conformior, quanto est melior et perfectior.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum non est perfectio voluntatis, vel objectum, nisi inquantum stat sub ratione boni, sicut nec color objectum visus et perfectio, nisi secundum quod

stat sub actu lucis.

Unde patet ad secundum responsio.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui peccat, voluntas rationis non tendit in id quod est sibi bonum, sed in id quod est alteri bonum, scilicet concupiscibili et irascibili: non enim homo dicitur homo propter concupiscibilem vel irascibilem, sed propter rationem; et ideo non est bona voluntas. Si tamen irascibilis per se tenderet in suum objectum, quod est suum bonum, non est culpabilis, sicut est in brutis, et habet quamdam conformitatem ad voluntatem divinam inquantum tendit in id in quod ordinavit eam Deus.

Ad quartum dicendum, quod passio Christi habebat duo: scilicet quod erat salvativa humani generis; et sic haec res volita stabat sub ratione boni et erat volita a Deo et a sanctis: vel secundum quod erat afflictiva innocentis, et sic non habebat rationem boni, et sic erat volita a Judaeis, unde non volebant bonum simpliciter nisi per accidens, sed per se loquendo volebant simpliciter malum aestimatum bonum, inquantum satisfaciebant irae suae, vel invidiae.

Ad quintum dicendum, quod sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in voluto a fine; et sicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, nunquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se sunt mala, ut furari et hujusmodi; nisi deformitas tollatur auctoritate divina, ut supra, distin. 47, quaest. unica, art. 3, dictum est.

Ad sextum dicendum quod omne volitum divinum imitatur

voluntatem ipsius in quantum est sicut Deus vult, non tamen imitatur in ratione volendi, et bonitate actus voluntatis; sed solum actus voluntatis humanae tendens in bonum ad quod ordinatum est secundum Dei voluntatem; unde non tantum est ibi conformitas voluntatis nostrae in quantum est volita, sed in quantum est volens, et bonum actum voluntatis eliciens.

Articulus 3. Utrum ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem divinae voluntatis non teneamur. Sicut enim rectitudo voluntatis humanae est per conformitatem ad voluntatem divinam, ita rectitudo intellectus nostri per conformitatem ad intellectum divinum. Sed non omnes tenentur ad conformandum intellectum suum intellectui divino; alias nullus habens falsam opinionem, salvaretur. Ergo et pari ratione non tenemur ad conformitatem voluntatis.

2. Praeterea, nullus obligatur ad impossibile sibi; alias peccatum non esset voluntarium, sed necessarium. Sed voluntas obstinata in malo non potest divinae voluntati conformis esse, quae semper bona est. Ergo videtur quod tales ad conformitatem non tenentur.

3. Praeterea, quicumque peccat, in ipso actu peccati voluntatem suam voluntati divinae non conformat. Si ergo ad conformitatem omnes tenemur, videtur quod quicumque peccat, duplici peccato peccet; scilicet peccato transgressionis quod committit, et peccato omissionis quo conformitatem non implet ad quam tenetur: et hoc est falsum.

4. Praeterea, quicumque non facit id ad quod faciendum obligatur, peccat mortaliter omittendo. Sed quicumque peccat venialiter, ipso actu non conformat voluntatem suam voluntati divinae. Ergo si ad hoc tenetur, peccat mortaliter: quod falsum est: ergo et primum.

5. Praeterea, quidquid vult Deus fieri, fit. Ergo quidquid vult nos velle, volumus. Sed mali non volunt bona facere. Ergo

Deus non vult eos velle bona. Sed mali peccant per recessum ejus ad quod tenentur. Ergo videtur quod non teneantur ad volendum illud quod Deus vult eos velle; in quo tamen conformitas voluntatis consistebat.

6. Praeterea, sicut volitum divinum est nobis ignotum, ita et finis ad quem opus suum ab ipso ordinatur; cum etiam in rebus naturalibus plerumque difficile sit assignare finem. Sed nullus tenetur ad id quod ignorat. Ergo ad illam conformitatem quae est ex parte finis non tenemur.

7. Praeterea, nullus tenetur ad id quod non est in potestate sua. Sed habere caritatem non est nobis ex nobis. Ergo videtur quod ad illam conformitatem quae est in forma caritatis, non teneamur.

1. Sed contra, omnes tenemur ad obediendum Deo, et ad habendum rectam voluntatem. Sed hoc non potest esse nisi conformemur divinae voluntati. Ergo ad conformitatem ejus omnes tenemur.

Respondeo dicendum, quod ad illud proprie dicitur aliquis teneri, quod si non facit, peccatum incurrit. In omnibus autem et naturalibus et voluntariis peccatum contingit ex hoc quod aliquid non pervenit ad illud ad quod ordinatum est, ut in 2 Phys. dicitur, ut patet in monstris et erroribus qui contingunt in operatione artis. Sed tamen differenter est in naturalibus et voluntariis: quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate materiae; sed in voluntariis ipsa voluntas est causa sui defectus: quia in nobis est posse deficere et non deficere. Unde defectus voluntatis ab eo ad quod ordinata est, non solum habet rationem peccati, sed etiam culpae. Cum igitur dictum sit, quod conformitas voluntatis attendatur secundum hoc quod tendit per actum suum in id ad quod ordinatum est,

oportet quod defectus conformitatis inducat peccatum et culpam; et ideo tenemur ad conformitatem voluntatis. Sed sciendum, quod ad aliquid tenemur directe, quod scilicet per se est in potestate nostra; et sic tenemur ad conformitatem, qua volumus id quod congruit nos velle, et secundum rectum finem; quia in utrumque istorum per naturalia nostra possumus. Ad aliquid vero tenemur indirecte, sicut ad habendam gratiam, quod secundum se non est in potestate nostra; sed in potestate nostra est facere aliquid, quo facto habebimus gratiam; et sic tenemur etiam ad illam conformitatem quae est secundum formam caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de voluntate et intellectu: quia defectus intellectus non est in potestate nostra, sicut defectus voluntatis: quia intellectus violenter cogitur quandoque rationibus, ut in 5 Metaph. dicitur, non autem voluntas. Et tamen in his quae necessaria sunt ad salutem, tenemur intellectum nostrum divino conformare, ut in his quae fidei sunt: quia in his, si quod in nobis est facimus, divinum nobis non deerit auxilium. In aliis etiam peccaret quis, si voluntarie secundum intellectum verum impugnaret, et falso adhaereret.

Ad secundum dicendum, quod dum voluntas est obstinata, simul divinae voluntati conformis esse non potest; sed in statu viae nullus est qui mentis obstinationem non possit deponere, et sic divinae voluntati conformari: sed damnatis est in poenam inflictum ut ab obstinatione sua nunquam curentur, et tamen manet in eis culpa perpetua cum poena non defutura: non tamen demerentur, quia non sunt in via, sed ad terminum viae, ubi est poena, devenerunt.

Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis est communis ad omnia praecepta legis naturalis et scriptae

quibus in bonum ordinamur: unde quicumque peccat contra quodcumque praeceptum, contra conformitatem peccat; non tamen facit duo peccata, quia commune non ponit in numerum contra proprium.

Ad quartum dicendum, quod praecepta affirmativa non obligant ad semper; eo quod impossibile est nobis semper agere, ut in Lib. de somno et vigilia dicitur: et ideo non oportet quod semper actu voluntatem nostram divinae conformemus; sed sufficit quod semper in habitu, et quandoque in actu. Unde qui peccat venialiter, non committit contra conformitatem, sed solum praeter conformitatem facit, sicut praeter legem.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur conformitatem attendi secundum hoc quod volumus id quod vult nos Deus velle, intelligitur de voluntate antecedente, cujus effectus est ordo naturae nostrae in bonum. Objectio autem procedit de voluntate consequente, et ideo non procedit.

Ad sextum dicendum, quod licet finem proprium scire non possimus, finem tamen ultimum a quo est omnis bonitas in finibus proximis, scire possumus, ut scilicet omnia in Deum ordinemus, qui propter seipsum universa fecit, ut dicitur Proverb. 16.

Ad septimum patet responsio per id quod dictum est.

Articulus 4. Utrum ad conformitatem in voluto teneamur

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad conformitatem in voluto non teneamur. Nullus enim ad ignotum tenetur. Sed volitum divinum est nobis ignotum, sicut et ejus praescitum. Ergo videtur quod ad hoc non teneamur.

2. Si dicatur, quod potest alicui revelari; contra. Posito quod alicui sua damnatio reveletur, iste non tenetur suam damnationem velle; quinimmo tenetur suam salutem velle, quia tenetur se ex caritate diligere, et sibi summum bonum optare. Ergo non tenetur velle quod scit Deum velle.

3. Praeterea, Christus sciebat passionem suam a Deo esse volitam, et tamen aliqua voluntate passionem noluit, ut infra dicit Magister, in 3, 17 dist. Cum igitur Christus nihil omiserit eorum quae sunt de rectitudine vitae, ad quae omnes tenemur, videtur quod ad conformitatem in voluto non teneamur.

4. Item objicitur de beata virgine, quae passionem filii non voluit; alias de morte tristata non fuisset, quod est contrarium ejus quod habetur Luc. 2, 35: tuam ipsius animam pertransibit gladius.

5. Praeterea, voluntas divina innotescit nobis per signa. Sed permissio, quae est unum signorum, est etiam de malis culpa, quae nullo modo velle debemus. Ergo non tenemur conformare voluntatem nostram divinae in voluto.

1. Sed contra, super illud Psalmi 104: non adhaesit mihi cor pravum, dicit Glossa: cor pravum habet qui non vult quod Deus vult. Sed omnes tenemur non habere cor pravum. Ergo

tenemur ad conformandum voluntatem nostram voluntati divinae in voluto.

2. Praeterea, secundum Tullium, amicorum est idem velle et nolle. Sed tenemur Deo esse amici. Ergo tenemur idem velle quod ipse vult.

Respondeo dicendum, quod Deus dicitur aliquid velle voluntate antecedente; et de hoc non est dubium quin voluntatem nostram in tali voluto divinae conformare debeamus, quia hoc est in quod voluntas nostra ordinata est. Dicitur etiam aliquid velle voluntate consequente; et hoc volitum non semper notum est nobis, nisi quatenus operatione ejus manifestatur; et hoc addit aliquam rationem bonitatis ad rem, ut possit esse volita, quia Deus eam vult; sicut enim aliquid habet in se bonitatem, ut facere eleemosynam, et tamen advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex fine; ita etiam advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod est volitum et ordinatum a Deo. Eo enim ipso quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Unde voluntas consequens hanc apprehensionem, tenetur tendere in illud: alioquin non esset motus voluntatis bonus, nec Deo conformis, si bonum refugeret. Sciendum tamen, quod cum sint diversi gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur tendere in illud bonum cujus rationem non apprehendit. Verbi gratia, in nobis est quidam appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui non est nisi de bono convenienti secundum corpus: unde hoc appetitu appetitur delectabile secundum sensum; nullo autem modo aliquod bonum spirituale, ut scientia. Est et quaedam voluntas in nobis naturalis, qua appetimus id quod secundum se bonum est homini, inquantum est homo; et hoc sequitur apprehensionem rationis, prout est aliquid absolute considerans: sicut vult homo scientiam, virtutem, sanitatem et

hujusmodi. Est etiam in nobis quaedam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine et diversis circumstantiis; et secundum hanc tendimus in illud quod habet rationem bonitatis ex fine, vel ex aliqua circumstantia. Si ergo sit aliquid quod habeat has omnes rationes bonitatis, quilibet appetitus si sit rectus, tendit in hoc; si autem desit aliqua ratio dictarum, oportet illum appetitum cui respondet talis ratio, non tendere in hoc; sed forte in contrarium, si forte habeat contrariam rationem; sicut secari propter sanitatem est contristabile secundum sensum, nec secundum se bonum est, sed tantum ex fine; et ideo sectionem solum voluntas deliberata eligit, sed voluntas naturalis et appetitus sensitivus abhorret. Similiter etiam dicendum est in proposito. Si enim apprehendatur aliquid esse volitum a Deo, quod praecipue per signum operationis manifestatur; voluntas deliberata, quae sequitur rationem, prout est apprehendens et conferens de ista ratione bonitatis, tenetur illud velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinae conformantur, inquantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam; sicut est in illo qui pie dolet de morte patris, vel alicujus utilis in Ecclesia. Sciendum tamen, quod in talibus motus voluntatis deliberatae in peccatoribus est corruptus, qui ex toto relinquunt deliberationem rationis, et sequuntur impetum voluntatis naturalis et sensitivae, murmurantes de Dei ordinatione; in justis vero viatoribus manet quidem integer, sed imperfectus dupliciter. Tum ex parte cognitionis, quia non plene voluntatem divinam cognoscit: tum ex parte affectionis, quia retardatur ex motibus inferioribus: unde in talibus sufficit non recalcitrare divinae ordinationi, nec oportet gaudium experiri de hoc quod secundum voluntatem fit, sicut etiam dicit philosophus, quod sufficit fortem non tristari in periculis mortis, quamvis non gaudeat, sicut est in actibus aliarum virtutum; et haec est conformitas viae. Sed in beatis est integer et perfectus, tum ex

parte cognitionis, quia voluntatem divinam plene cognoscunt; tum ex parte affectionis, quae dominatur omni inferiori voluntati, nec in aliquo retardatur vel impeditur: unde in videndo illud quod Deus vult, quod et ipsi volunt, gaudium experiuntur: de quo in Psalm. 57, 2, dicitur: laetabitur justus cum viderit vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, quantum ad voluntatem antecedentem, est nobis notum ex ipsa naturali inclinatione; sed volitum voluntatis consequentis innotescit nobis vel per revelationem vel per operationem.

Ad secundum dicendum, quod illa positio est quasi impossibilis: quia nulli sua damnatio revelatur, sicut etiam nec Angelis, ut dicit Augustinus: si tamen revelaretur, posset credere secundum comminationem et non secundum praescientiam dictum: tenetur tamen velle istum ordinem justitiae, quo si in peccatis moritur, damnatur; quia hoc est quod Deus vult, et non damnationem per se, neque culpam.

Ad tertium dicendum, quod Christus voluntate rationis deliberata volebat passionem suam, et similiter beata virgo, et quilibet sanctus; quamvis voluntas naturalis dissentiret.

Ad quartum dicendum, quod permissio nunquam significat quod voluntas sit de culpa, sed de bono quod adjungitur culpae.

EXPOSITIO TEXTUS

Actum quippe Judaeorum non voluit Deus. Videtur hoc esse falsum: quia passio est effectus actionis: unde si voluit passionem, voluit actionem. Ad quod dicendum, quod passio Christi subjacebat duplici operationi: idest actioni Judaeorum inquantum afflictiva erat, et sic non erat volita a Deo, sicut nec actio; et operationi voluntatis Christi, inquantum erat meritoria, et sic erat placita Deo: unde versus: actio displicuit, passio grata fuit. Frequenter enim voluntas et ratio dividunt quae natura conjungit. Ut apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, Satanus ab ipso qui occisus est, diceretur. Hoc sumitur ex Matth. 16, et dicitur Satanus, idest adversarius, inquantum bona sua voluntate ex pietate bonae voluntati Christi adversabatur. Videtur inconvenienter ordinasse: quia, secundum philosophum, innata est nobis via a posterioribus in priora, et ita a creaturis in creatorem. Ad quod dicendum, quod hoc tenet in eis quae naturali cognitione cognoscimus, quae ex sensu principium sumit; sed in his quae per fidem cognoscimus, nostra cognitio ipsi veritati primae innititur. Unde oportet quod a prima veritate, quae est Deus, in ea quae ab ipso sunt procedamus, ad similitudinem cognitionis quam sancti in verbo habebunt, ubi et verbum et res plene cognoscent: cujus cognitionis nos participes faciat ipsum verbum Dei filius, qui hanc cognitionem in nobis per fidem initiavit; cui est honor et gloria per infinita saecula saeculorum. Amen